ANTANAS

MACEINA

RAŠTAI

IV

ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

IV

Teologinės-filosofinės
studijos

Vilnius
„Mintis“
1994

UDK 1
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RIMA DULKINIENĖ

ISBN 5-417-00568-1 © Sudarymas — Antano Rybelio, 1994

SAULĖS GIESMĖ

ŠVENTASIS PRANCIŠKUS ASYŽIETIS KAIP KRIKŠČIONIŠKOJO GYVENIMO ŠAUKLYS

PRATARTIES VIETOJE

Didžiai Gerbiamam
Prelatui
PRANCIŠKUI M. JURUI
Lawrence, Mass, USA

Freiburg i. Brsg. Vokietija,
1952 m. šv. Antano dieną.

Garbingasis Prelate,

Kai daugiau negu prieš metus kreipėtės į mane klausdamas, ar neparašyčiau knygos, skirtos šventajam Jūsų Globėjui PRANCIŠKUI ASYŽIEČIUI, Jūs atspėjote gilų mano paties norą, seniai jau rusenantį manyje, bet vis nerandantį tinkamos progos apsireikšti. Tačiau Jūsų 60 metų amžiaus sukaktis ir popiežiaus Jums suteiktas *Bažnyčios žyginink o titulas* — praelatus juk ir yra tasai, kuris žygiuoja Apreiškimo minimų „giminių, kalbų, žmonių ir tautų" *(5, 9)* priekyje,— paskatino mane sutelkti krūvon ilgamečius savo svarstymus ir sujungti juos vieningos studijos rėmais. Todėl džiaugsmingai priėmiau Jūsų pasiūlymą ir ėjau prie darbo. Dabar štai įteikiu Jums jį kaip kuklią dovanėlę anai, jau praėjusiai, Jūsų sukakčiai pažymėti. Tebūnie šie lapai bent mažutis įnašas į ištisą eilę Jūsų rūpesčiu išdygusių kultūrinių žygių lietuviškosios ir krikščioniškosios dvasios gyvybei palaikyti. Teišvysta jie Jūsų triūsu dienos šviesą ir tepatarnauja krikščioniškajam gyvenimui, pamirštam ir apleistam, suprasti.

Savo knygą pavadinau SAULĖS GIESME. Tai vardas eilėraščio, kuriame Asyžiaus šventasis garbina Viešpatį seserimi saule, broliu mėnuliu, broliu vėju, broliu vandeniu, seserimi ugnim, seserimi žeme ir seserimi mirtim. Vis dėlto „Saulės giesmė" nėra tiktai žodinis poezijos veikalas! Ne, *pats šv. Pranciškus yra saulės giesmė.* „Kas gi esame mes, mažesnieji broliai, jeigu ne Dievo giesmininkai ir Jo pokštininkai",— pasakė jis pats vienos Sekminių sueigos metu ir tuo išreiškė giliausią savos būties pobūdį. Šv. Pranciškus yra Dievo vaidila, einąs per žemę ir skelbiąs Jo garbę. Dievas jam yra „netoli nuo kiek-

vieno mūsų“ *(Apd 17, 27)*. Tai jis grodina žiogo smuikelį ir nešdina skruzdėlės naštą. Tai jis šviesdina saulę ir nokina vaisių. Tai Jame visi mes „gyvename, judame ir esame“ *(Apd 17, 29)*. Jo garbei gieda ir brolis fazanas savo rykavimu saulei tekant, ir brolis vyturiukas savo čirenimu viršum bąlančių laukų. Visa kūrinija yra pilna Viešpaties garbės. Reikia tik ją paliesti, ir ji suskambės. Reikia tik jai mostelti, ir ji prabils, kaip prabyla orkestras dirigento ženklui. *Žmogus ir yra tasai, kuris būtį prabildo Viešpaties garbei.* Jo kviečiama ji kniumba ant veido, kaip anie Apreiškimo gyvūnai, ir taria: „Pagarba, galybė ir stiprybė mūsų Dievui per amžių amžius“ *(7, 12)*.

Šv. Pranciškus jautė šį aukštą žmogaus pašaukimą, todėl kiekviena proga kvietė pasaulio daiktus giedoti Galybių Dievui. „Tebūnie pagarbintas mūsų Kūrėjas, broli fazane,— kalbėjo jis šiam gražiam paukščiui.— Giedok Dievo garbę, broli žioge“,— kreipėsi jis Porciunkulėje į žolėje čirškiančius vabalus. Kiekvienas daiktas buvo šv. Pranciškui nebylus garbinimo žodis. Visa gamta jam buvo didžiulė gaidų knyga, iš kurios jis sėmėsi melodijų savoms giesmėms. Ir jis giedojo — išsivilkęs šilko drabužius ir juos grąžinęs savo tėvui, taikindamas Asyžiaus vyskupą su pasauline miesto vyresnybe, eidamas per Gubio girią ir užpultas plėšikų, gulėdamas ligos patale ir galop mirdamas. Paskutinis šio didžio šventojo žemiškasis atodūsis taip pat buvo giesmė: „Voce magna ad Dominum clamo“ *(Ps 142)*.

Tačiau šv. Pranciškus buvo ne tik giesmė apskritai, bet *saulės* giesmė; vadinasi, giesmė skaidros ir džiaugsmo. Nietzsche's beprotis, paskelbęs rinkos miniai, esą Dievas yra miręs, taip pat giedojo, tačiau nebe džiaugsmo ar pergalės himną, o „requiem“— liūdesio, gėlos ir šiurpo giesmę, nes *buvimas be Dievo yra tik liūdesys, šiurpas ir gėla.* Tai metas, kai reikia degti žiburius jau priešpiet. Tai atkabintos žemės būsena. Ji taip pat yra giesmė, bet jau pakasynų raudos prasme. Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus yra Nietzsche's priešginybė. *Jo giesmėje „requiem“ aidų nėra.* Dievas jam yra gyvas, visur jaučiamas, visur sutinkamas, todėl visur ir visados garbinamas. Net mirtis įsijungia į šią visuotinę „Gloria“. Kai gydytojas paskutinės šventojo ligos metu jam pareiškė, jog jis gyvensiąs tik gal kokį mėnesį, ne daugiau, šventasis patylėjo valandėlę, o paskui sušuko: „Tad ateik, sesute mirtie!“ ir čia pat savo jau seniau parašytai „Saulės giesmei“ pri-

dūrė naują posmą: „Pagarbintas būk, Viešpatie, mūs kūno mirtimi, iš kurios nė vienas ištrūkti negali“. Kas yra giesmė Visagaliui savo buvimu, tas pasilieka giesme ir savo mirtimi. Buvęs giesmė visą savo gyvenimą, šv. Pranciškus ir mirė su psalmės garsais lūpose. Jis buvo giesmė ligi galo: *saulės giesmė* giliausia šių žodžių prasme.

Knygos *turinį,* brangusis Prelate, sudaro ne istorinis šv. Pranciškaus gyvenimo aprašymas, bet filosofinė bei teologinė šio gyvenimo sklaida, kaip kad ir Jūs patys buvote pageidavę. Asyžiečio biografijų turime pakankamai, pradedant „Dies irae“ autoriaus Tomo Celano atsiminimais ir baigiant moderniais P. Sabatiero (1894), G. Schnürerio (1902), H. Thode's (1904), J. Joergenseno (1908), V. Facchinetti'o (1936), P. Cuthberto-J. Wildlöcherio (1927) tyrinėjimais. Bet mums stinga šv. Pranciškaus elgesio pagilinto nagrinėjimo. Asyžiaus Neturtėlis yra buvęs didžiai nuostabus žmogus. Tiek jo amžininkams, tiek ir mums patiems atrodo, kad jo idealas esąs nepasiekiamas. Juk pagrindinis priekaištas, kurį kardinolų kolegija darė pirmajai šv. Pranciškaus regulai, ir buvo tasai, kad jos reikalavimai esą prašokstą žmogaus jėgas. Ir jeigu ne kard. Jonas Colonna, šv. Pranciškus būtų 1209 m. popiežiaus pripažinimo savam ordinui negavęs. Tačiau kard. J. Colonna suvokė šventojo mintį ir priekaištaujantiems kardinolams atsakė: „Šis žmogus nori tiktai vieno: gauti mūsų leidimą gyventi pagal Evangeliją. O mes sakome, jog tai peržengią žmogaus jėgas. Šitaip tvirtindami mes pareiškiame, kad Evangelija yra neįvykdoma. Ar tai nėra pasityčiojimas iš paties Kristaus, Evangelijos autoriaus?“

Šiuos žodžius reikia pakartoti ir mūsų laikams, nes ir mūsų amžius ne sykį stebisi šv. Pranciškumi, tačiau ne todėl, kad jame regėtų *paskutinį krikščionį,* įvykdžiusį Evangeliją ligi galo, o todėl, kad Asyžiaus šventasis jam atrodo buvęs „originalus žmogus“, gyvenęs kitaip negu visi. Jis buvęs ne krikščioniškosios egzistencijos taisyklė, bet greičiau jos išimtis, kurių kartas nuo karto pasitaiką Bažnyčios istorijoje. Todėl savo knygoje ir noriu pasklaidyti šio „originalaus“ šventojo būtį ir pažiūrėti, ar nėra jos „originalumui“ gilesnio pagrindo; ar krikščioniškoji egzistencija, kaip Evangelijos atvaizdas, nėra „originali“ pačia savo esme ir ar tai, ką mes šiandien laikome gyvenimo „taisykle“, nėra kartais tik šio gyvenimo šešėlis, ne jo išjuoka, iškreipimas ir pasityčiojimas iš Kalno pa-

mokslo ir iš viso išganomojo Kristaus žygio? Po savo mirties šv. Pranciškus buvo jo amžininkų pavadintas „antruoju Kristumi". Šį pavadinimą pripažino ir pop. Pijus XI enciklikoje „Rite expiatis" (1926 m. bal. 30 d., nr. 5). Tačiau argi tuo Bažnyčia nenorėjo pasakyti, kad šv. Pranciškaus būtis yra buvęs tobulas Evangelijos įvykdymas? Be abejo, vykdymo būdai bei priemonės gali ir turi kisti. Panieka pinigui, sakysime, nebūtinai turi reikštis jį išmetant ant mėšlo krūvos arba lūpomis padedant ant asilo išmatų. Bet panieka *kaip tokia* turi pasilikti, nes ji yra sudedamasis krikščioniškosios egzistencijos pradas. Kitaip tariant, šv. Pranciškaus būtis yra amžinųjų Krikščionybės vertybių įkūnijimas, apvilktas asmeniniu ir istoriniu drabužiu. Amžių eiga keičia šį drabužį, bet ji negali išjudinti Evangelijos vertybių, glūdinčių pačiame Kristuje, kuris yra visados dabartinis: vakar, šiandien ir per amžius. Mano tad uždavinys ir buvo: nuvilkti šį istorinį bei asmeninį drabužį, neteikti jam reikšmės, bet užtat pasklaidyti pastovias vertybes Asyžiečio gyvenime bei veikime, mėginant surasti gilesnį jų pagrindą pačioje Krikščionybėje. Šv. Pranciškus buvo nepaprastai nuoseklus krikščionis. Paėmęs arklą į rankas, jis nebesidairė atgal. Mus nustebina šis jo nuoseklumas, bet kartu ir sugėdina, nes parodo, jog kiekviena mūsų pastanga laikyti Evangeliją neįvykdoma sudūžta į „antrojo Kristaus" pavyzdį.

Visą šios knygos *medžiagą* sutelkiau aplinkui keturis didžiuosius mūsų gyvenimo stulpus: aplinkui *gamtą, turtą, žmogų ir Dievą.* Aplinkui juos sukamės mes visi, aplinkui juos sukosi ir šv. Pranciškus. Todėl jo turėtas bei reikštas gamtos pergyvenimas bei valdymas, jo santykiai su turtu bei visiška jo elgetystė, jo buvojimas tarp žmonių ir kultūros vertybių, galop jo skendėjimas Dievuje ir jo nuostabi pagarba Bažnyčiai sudaro pagrindinius šios knygos skyrius, kuriuose iškyla visa eilė dar smulkesnių klausimų. Ar į šiuos klausimus yra tinkamai mano atsakyta ir ar Asyžiaus šventojo elgesiai iš tikro yra kiek giliau nušviesti, pasakysite Jūs, Prelate, šią knygą perskaitę.

Biografinės medžiagos saviems svarstymams ėmiau: 1) iš pačių pirmųjų šv. Pranciškaus biografijų-atsiminimų, savo metu parašytų J. Ceprano, T. Celano, šv. Bonaventūro, išleistų O. Karrero (Manesse Verlag, Zürich); 2) iš Fioretti'o legendų, išleistų to paties O. Karrero (italų ir vokiečių kalbomis, ten pat); 3) iš J. Joergenseno biografijos (München, 1935), kuri yra išversta ir mūsų kalbon.

Jokių šv. Pranciškaus gyvenimo aiškinimų sąmoningai nenaudojau, nes man norėjosi pačiam susidurti su šio gyvenimo įvykiais jų tikrovėje, kol jie dar nėra pridengti žmogaus mintimi. Man buvo svarbi tiktai istorinė medžiaga.

Mielasis Prelate, leiskite man dabar Jums šią knygą įteikti ir šia proga viešai Jums padėkoti už tą nuolatinį rūpestį, kuriuo Jūs mane supote darbo metu.

Giliai Jus gerbiąs

A. Maceina

Pirmas skyrius

ŠVENTASIS PRANCIŠKUS GAMTOJE

I. GAMTOS PERGYVENIMAS

1. Popiežius Pijus XI savo enciklikoje apie šv. Pranciškų pastebi, kad šiandienis pasaulis garbina Asyžietį ne tik kaip poetą ar visuomeninio gyvenimo keitėją, bet ir kaip „gamtos mylėtoją, kuris žavėjosi negyvosios kūrinijos didingumu, žvaigždžių spindėjimu, maloniais Umbrijos kalnais bei slėniais, gyvūnijos grožiu ir, tarsi Adomas nekaltoje rojaus būsenoje, suprato gyvulius, mezgė su jais draugiškus ryšius, kalbėjosi su jais ir lenkė juos savo įsakymams“ [1]. Iš tikro, pakanka tik žvilgtelėti į šio didžio šventojo kelią, kad pastebėtume, kokio gilaus vidinio sąlyčio būta jame su gamtiniu pasauliu. Pradedant nakties pergyvenimu Asyžiaus gatvėse 1205 m. vasarą, kai šv. Pranciškus pirmą kartą aiškiai pajuto prabylantį Dievą, ir baigiant atsisveikinimu su Alvernos kalnu 1224 m. rudenį, kai šventasis grįžo į Porciunkulę nešinas Kristaus žaizdomis savo kūne, gamta visą laiką buvo įsijungusi į jo buvimą, visą laiką ji buvo arti jo; ne, *ji buvo jame pačiame,* ji sudarė jo būties dalį, jo rūpesčių objektą; ji buvo jo globotinė ir mokinė. „Javų laukai ir vynuogynai, žemės akmenys ir miškai, plačios pievos, čiurleną upokšniai, vešlūs sodai, žemė, ugnis, oras, vėjas,— visa žadino kūdikiškai nekaltą jo sielą Dievo meilei ir džiaugsmingam klusnumui“ (Celano 106). O gėlės, „kokį džiaugsmą jis jautė, žiūrėdamas į jų lytis ir traukdamas į save jų kvapą!“ (Celano 105). Prie savo gyvenamos trobelės jis liepė kuo daugiausia jų sodinti, kad broliai turėtų kuo džiaugtis. Džiaugsmas Viešpaties pasauliu buvo pirmasis šv. Pranciškaus gamtos pergyvenimas.

Juo tačiau šis pergyvenimas nesibaigė. Meninis susižavėjimas, taip giliai užgavęs poetinę Asyžiečio sielą, buvo tiktai įvadas. Šv. Pranciškus matė, kad gamta yra nelaiminga ir kenčianti, kad ji tyliai šaukiasi žmogaus pagalbos

ir laukia savo išvadavimo. Ir šventasis ją vadavo: jis maitindavo žiemą žvirblius ir bites, atpirkdavo vežamus parduoti ėriukus, pakeldavo nuo tako kirminą, neleisdavo pjauti žolės ir gesinti ugnies. Radęs sykį kilposna įkliuvusį kiškį, išvadavo jį sakydamas: „Broli kiškeli, kodėl leidais apgaunamas“ (Celano 103). O atėjęs prie upės ir pamatęs žveją su tinklu, pilnu žuvų, ėmė jas į rankas, glostė, kalbėjosi su jomis ir tyliai jas leido atgal į vandenį. Gamtos globojimas, nuolatinis jai paramos teikimas padarė šv. Pranciškų tikru „būties sargu“, kokiu žmogų nori matyti M. Heideggeris [2]. Tai yra sena Šventraščio mintis, išreikšta jau pačiuose pirmuosiuose jo puslapiuose: Dievas, sukūręs žmogų, apgyvendino jį Edeno sode, kad jis „šį įdirbtų ir sergėtų“ *(Pr 2, 15). Būti sargu yra pirmykštis žmogaus paskyrimas.* Šv. Pranciškus giliai jautė šį pagrindinį žmogiškosios būties bruožą, todėl pergyveno gamtą kaip paties Kūrėjo jam patikėtą, kurią jis turįs puoselėti ir už ją atsakyti. Gamtos globojimas yra antrasis bruožas šv. Pranciškaus santykiuose su pasauliu.

Gilus žmogaus sargiškumo pajautimas padarė, kad ir *artimas,* kurį Kristus liepė mums mylėti, šv. Pranciškui buvo ne tik kiekvienas žmogus, bet ir kiekvienas kitas Viešpaties padarėlis. Savo broliais bei seserimis šventasis vadino saulę ir žemę, mėnulį ir žvaigždes, vėją ir debesis, fazaną, vyturiuką ir žiogą. „Ligi pat kirmėlaičių siekė jo meilė“ (Celano 105). Todėl rengdamasis po didžiojo susikaupimo dienų, atliktų Alvernos kalne, grįžti atgal, jis atsisveikino ne tik su ten pasiliekančiais broliais, bet ir su visa gamta, kurioje jis kelias dešimtis dienų buvo gyvenęs ir kuri buvo tapusi jo ekstazių liudytoja: „Sudiev, šventasis kalne! Sudiev, Alverna! Sudiev, tu angelų kalne! Sudiev, broli sakale, kuris mane rytais pažadindavai savo rykavimu. Dėkui tau už rūpestį manimi! Sudiev ir tu, didžioji uola, ant kurios aš meldžiausi. Jau nebegrįšiu jūsų aplankyti“ (Fioretti). Meilė kiekvienam padarui yra trečiasis bruožas, kuriuo reiškėsi gamtos pergyvenimas šv. Pranciškaus sieloje.

Šis tad įvairialypis pergyvenimas kaip tik ir randa atgarsio dabartinio žmogaus sieloje. Daugelis šv. Pranciškaus gyvenimo bruožų išsprūdo mūsų laikams iš akių: nuostabiai skaistus jo santykis su moterimi, jo panieka pinigui, pastovios buveinės vengimas, elgetavimo prasmė, pagarba dvasiškiams, rūpestis Dievo Namais. Tačiau jo meilė gamtai nebuvo ir nėra pamiršta. Ji ir šiandien tebe-

žavi pasaulį, kaip jį yra žavėjusi prieš septynis šimtus metų. Šv. Pranciškus yra laikomas poetu, išreiškusiu savo kūriniuose renesansinį gamtos jausmą ir Provanso kalnelių grožį. Jis yra laikomas pirmuoju, kuris nusikratęs viduramžių niūrumu ir išvydęs gamtą tokią, kokia ji yra savo puošnybėje, didesnėje negu „Saliamonas visoje savo garbėje“ *(Mt 6, 29)*. Mūsų dienų akimis žiūrint, šv. Pranciškus „nebuvo vienas iš visados pavargusiųjų, kurie vis labiau ir labiau pasilieka be džiaugsmo“. Ne, „jis ėjo pievos pakraščiu ir kalbėjosi su mažomis gėlelėmis, kaip su mažesniaisiais broliais... Jis atėjo, šis rudasis lakštingalų brolis, ir gyveno kaip pavasaris, žeme stebėdamasis, gėrėdamasis ir džiaugdamasis“ (R. M. Rilke).

Todėl yra visai suprantama, kodėl dabarties žmogus žavisi šiuo gamtos mylėtoju. Šv. Pranciškus atsistoja prieš jo sielą kaip pasaulio puoselėtojas ir jo globėjas. Sutechnintiems mūsų laikams jis nušvinta tarsi tolima rojinė liekana, primenanti mums šiltą žmogaus artimumą gamtai. Nors savo gamtamoksliu žmogus ir apvalė „jūros žuvis ir dangaus paukščius ir kiekvieną gyvą padarą, kuris juda žemėje“ *(Pr 1, 28)*, tačiau savo dvasios gelmėse jis vis dėto jaučiasi nejvykdęs ano jam Viešpaties patikėto uždavinio, išreikšto žodžiais: „Pripildykite žemę ir ją apvaldykite“ *(t. p.)*. Jis jaučia, kad istoriniame savo kelyje yra su šiuo pirmykščiu paskyrimu prasilenkęs, jį iškreipęs ir, užuot gamtą savo apvaldymu laisvinęs ir vadavęs, jis savo technika ją tik dar labiau yra sukaustęs ir pažeminęs. Todėl jis ilgisi kitokio gamtos pergyvenimo bei valdymo ir savaime kreipia savo akis į kiekvieną, kuris jam šį naują kelią rodo. „Kur yra tasai,— klausia Rilke,— kurį visi daiktai pažino?“

O vis dėlto pop. Pijus XI įspėja mus nepervertinti šio žavėjimosi, nes jis atskleidžiąs ne tiek tikrąjį šv. Pranciškaus gamtos pergyvenimą, kiek paties šiandieninio žmogaus gamtos ilgesį. Šv. Pranciškus, pasak Pijaus XI, „buvo didžiojo Karaliaus šauklys. Jo pastanga buvo vesti žmones į Evangelijos šventumą bei į Kryžiaus meilę. Jam buvo visiškai svetimas dalykas padaryti juos mylėtojais bei bičiuliais gėlių ir paukščių, žuvų ir kiškelių“ [3]. Kitaip sakant, *ne gamta pati savyje buvo šv. Pranciškaus gyvenimo bei veikimo centras, bet Kristaus Evangelija ir Jo Kryžius*. Gamta tarnavo jam tik laiptais, kuriais jis žengė į Dievo Karalystę. Palikti tad Asyžiaus Neturtėlį ant šių laiptų, o nematyti jo, gyvenančio Dievu ir Dievuje, reiškia

iškreipti jo vaizdą. Tokias pastangas pop. Pijus XI vadina „laicizmo maru, įpratusiu mūsų šventuosius išvilkti iš tikro jų šventumo šviesos bei garbės“, ir stebisi, „kokios naudos visiems moderniesiems šv. Pranciškaus gerbėjams gali duoti žavėjimasis tokiu suskaldytu ir todėl klaidingu Pranciškumi“ (nr. 30). *Šv. Pranciškaus gamtos pergyvenimas gali būti suprastas ir tinkamai įvertintas tiktai Krikščionybės šviesoje.* Tiktai ana esminė Asyžiečio žymė, kad jis yra „antrasis Kristus“, teikia mums raktą prieiti ir prie jo santykių su gamta. Šv. Pranciškus nebuvo nei renesansinio praregėjimo pirmatakas, nei drąsus nusigrįžėlis nuo viduramžių, nei galop smaguriautojas mus apsupančiais gražiais daiktais. Jis anaiptol nebuvo Rousseau žmogus, pavargęs kultūroje, todėl ieškąs gamtos proglobsčio, kad pasilsėtų ir pasislėptų nuo visuomenės akių. Ne, Asyžiaus šventasis buvo *tikras krikščionis,* tikras Kristaus sekėjas ligi galo. Ir šiame jo krikščioniškume, šiame sekime Kristumi kaip tik glūdi pats tikrasis jo meilės gamtai šaltinis. Kiek tad yra suprantamas šv. Pranciškaus kaip gamtos mylėtojo garbinimas moderniojo žmogaus lūpomis, tiek yra ne kartą klaidingas šio garbinimo *pagrindas.* Nėra abejonės, kad Asyžiaus Neturtėlis yra naujojo pasaulio vadovas į gamtą, tačiau ne tuo, kuo dažnai jis yra laikomas.

2. Gamta krikščioniui yra visų pirma jo buvimo erdvė, jo veikimo laukas ir jo kūrybos medžiaga. Jau pačiame Viešpaties plane kurti žmogų buvo įimtas gamtos palenkimas: „Sukurkime žmogų pagal mūsų paveikslą bei panašumą, kad jis būtų *valdovas* jūros žuvų ir dangaus paukščių, ir visų gyvulių, ir visos žemės, ir visų kirminų, kurie šliaužioja žemėje“ *(Pr 1, 26).* Pagal savo pirmavaizdį žmogus turėjo būti ne vienas iš gamtinių padarų daugybės, bet kažkas visiškai nauja. Jis turėjo būti ne dalis nuostabiai įvairioje visumoje, bet gamtą pralenkiąs ir ją sau palenkiąs valdovas. Viešpaties palaiminimas žmogų sukūrus kaip tik ir atskleidė šitą jau įvykdytą žmogaus išskyrimą iš gamtos ir jo pastatymą viršum josios: „Veiskitės ir dauginkitės, pripildykite žemę, ją *palenkite ir apvaldykite“ (Pr 1, 28).* Viešpatauti gamtoje, iškilti aukščiau už ją ir ją sau pajungti yra pats pirmykštis žmogaus paskyrimas, įaustas į jo prigimtį ir Dievo atskleistas Apreiškime. Todėl psalmininkas ir stebisi, kad žmogus buvęs sukurtas „maža ką menkesnis už angelus“ ir kad Viešpats jam davęs galios į savo rankų padarus *(Ps 8,*

4—8). Šia prasme *gamta krikščioniui yra žmogaus viešpatavimo sritis:* jo galios objektas ir jo valdžios laukas. Bet koks panteistinis susiliejimas su gamta krikščioniškajai sąmonei yra neįmanomas. Krikščionis niekad nepamiršta valdoviškos savo vietos pasaulyje, anos karališkosios savo pareigos, kuri jį išskiria iš visų gamtinių daiktų, apvainikuoja garbe bei šlove (plg. *Ps 8, 5*) ir tuo būdu pakelia į aukštesnį rangą. Žmogaus valdoviškumas yra pats pirmutinis krikščionio pergyvenimas jo santykiuose su gamtiniu pasauliu.

Tačiau šalia jo krikščionio dvasioje slypi ir kitas pergyvenimas, kurį būtų galima pavadinti *gamtos kūriniškumu*. Krikščionis, plėsdamas savo kaip valdovo karalystę žemėje, niekados nepamiršta, kad gyvoji ir negyvoji gamta nėra tik paprasta sąlyga jo gyvybei ir tik medžiaga jo kūrybai, bet kad jis yra Dievo Kūrėjo padaras, išėjęs iš Visagalio rankų, kaip ir jis pats. Jis niekad neišleidžia iš akių pačių pirmųjų Apreiškimo žodžių: „Pradžioje Dievas sutvėrė dangų ir žemę" *(Pr 1, 1)*. Kaip žmogaus sukūrime išeina aikštėn valdoviška jo paskirtis, taip pasaulio sukūrime ryškiai matyti kūriniškasis gamtos pobūdis. Pirmieji Pradžios knygos puslapiai aiškiai teigia mintį, kad žmogui skirta apvaldyti ne ką kita, kaip Viešpaties kūrinį; kad mūsų buvimo erdvė, mūsų veikimo laukas ir mūsų kūrimo medžiaga yra visuotinė Visagalio kūrinija. Gamtos kūriniškumas yra Apreiškimo mums taip lygiai atskleistas, kaip ir žmogaus valdoviškumas. Mes esame gavę galios į Viešpaties rankų darbus (plg. *Ps 8, 7*).

Ką tad reiškia, jeigu mes stovime prieš gamtą *kaip prieš Dievo kūrinį,* jį apvaldome ir sau palenkiame?— Kūrinys yra nemąstomas be kūrėjo. Pakanka archeologams iškasti praėjusių amžių statulą, ir daugybė klausimų tuč-tuojau susitelkia aplinkui jos autorių: kas jis buvo, kada gyveno, kaip kūrė, kokiai meno srovei priklausė, ką savo veikalu norėjo pasakyti... Ir tik atsakę į šiuos klausimus, tariamės suvokę pačios statulos pobūdį bei prasmę. Tiesa, meno kūrinys gali mums kartais nieko nepasakyti apie viršinį kūrėjo gyvenimą: jo gimimo vietą ir laiką, jo kilmę ir visuomeninę padėtį, jo tautą ir rasę. Tačiau visados jis mums pasako apie vidinį kūrėjo pasaulį. Visados jis mums atskleidžia kūrėjo dvasią. Jeigu mes šiandien galime kalbėti apie seniai jau dingusių amžių pasaulėžiūrą, apie estetinį jų nusiteikimą, apie dorinį bei religinį jų pergyvenimą, tai tik todėl, kad visa tai mums paliudija išlikę anų am-

žių kūriniai. Kūrinys neša kūrėjo dvasią ir ją mums apreiškia.

Taip yra ne tik su meno ar apskritai kultūros kūriniais; taip yra ir su gamta. Jeigu yra tikra, kad gamta yra kūrinys,— o tai yra viena iš pagrindinių Krikščionybės dogmų,— tuomet ir gamta negali būti mąstoma be jos Kūrėjo. Gamta ir Dievas yra taip lygiai susijungusios sąvokos, kaip statula ir skulptorius arba kaip paveikslas ir dailininkas. *Iš gamtos prabyla Dievas ir per ją mums Jisai apsireiškia.* Štai kodėl šv. Paulius laiko neišteisinamais stabmeldžius, kad jie „nemirtingojo Dievo garbę pakeitė mirtingo žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu"; neišteisinamais todėl, kad „Dievas jiems apsireiškė" tuo būdu, jog „Jo amžiną galybę ir dievybę nuo pat pasaulio įkūrimo galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" *(Rom 1, 19—23).* Kitaip sakant, *gamta yra pirmykštis Dievo Apsireiškimas žmogui.* Ji yra ne tik objektas jo darbams, bet ir liudytoja jo dvasiai. Kaip mūsų valdžios bei galios sritis, gamta yra neveikli ir net nebyli. Tačiau kaip Viešpaties kūrinys ji yra kalbanti ir reiškianti. Nuosekliai tad ir žmogaus viešpatavimas gamtoje niekados negali būti tiktai įsakinėjimas, bet kartu ir įsiklausymas į jos kalbą; įsiklausymas ne jausmine Apšvietos laikų prasme, atkreipiant dėmesį į girios ošimą, į paukščių čiulbėjimą ar šaltinių čiurlenimą. *Įsiklausymas į gamtos kalbą yra jos Kūrėjo pajautimas.* Jeigu gamta yra *kūrinys,* ji savaime mums nurodo ir atskleidžia Kūrėją. Jeigu gamta yra *Dievo* kūrinys, ji savaime mums nurodo ir atskleidžia Dievą. Suvokti šį nurodymą, pajausti šį atskleidimą, jį pergyventi, permąstyti ir juo pagrįsti savo santykius su pasauliu — štai kas yra išgirsti pačią slapčiausią gamtos kalbą.

Gamtos tad kalbumas kyla iš jos kūriniškumo. Gamta liudija Dievą todėl, kad ji yra Jo veikalas. Kadaise prel. A. Dambrauskas-Jakštas rašė, kad antrasis Šv. Trejybės Asmuo, dieviškasis Logos yra apsireiškęs žmonijai trejopu pavidalu: Jis yra įsikūnijęs žmogaus prigimtyje, įsiraidinęs Šventajame Rašte ir įsimedžiaginęs gamtoje. Žmogiškoji prigimtis Jį neša ir apreiškia Asmens pavidalu, Šventasis Raštas Jį neša ir apreiškia Tiesos pavidalu, gamta Jį neša ir apreiškia Būties pavidalu. Kiekvienas šis apreiškimas yra kitoks, tačiau kiekvienas atskleidžia mums vieną ir tą patį dieviškąjį Logos, ne tik gimusį iš Mergelės Marijos, bet ir jau nuo neatmenamų laikų gyvenantį Svent-

raščio puslapiuose ir nuo pat pasaulio pradžios esantį kūrinių būtyje.

Tai yra mintis, kuri mums atveria Viešpaties kūrinio gelmes: *Kūrinys yra įsidaiktinęs Dievo žodis.* Savo „Išpažinimuose" nagrinėdamas pasaulio sukūrimą, šv. Augustinas klausia Viešpatį, kaip Jis yra kūręs daiktus, ir atsako: „Tarei ir pasidarė; savo žodžiu juos sukūrei" (11, 5). Tai paties Apreiškimo mintis, nes Šventraštyje aiškiai yra pasakyta: „Tuomet Dievas *tarė:* „Teatsiranda šviesa", ir šviesa atsirado... Jis *tarė:* „Teišželdo žemė žolę" <...> ir žemė išželdė žolę", ir taip toliau ligi pat žmogaus sukūrimo (plg. *Pr 1, 3—24*). Tačiau šv. Augustinas čia nesustoja. Jis klausia toliau: „Bet *kaip* tu tarei? Ar kaip iš debesies: „Šis yra mano mylimasis Sūnus"? Anas Tavo žodis atėjo ir praėjo, prasidėjo ir pasibaigė. Jo skiemenys suskambėjo ir prabėgo: antrasis po pirmojo, trečiasis po antrojo ir taip iš eilės, kol atėjo paskutinysis, o po jo — tyla" (11, 6). Šituo klausimu šv. Augustinas nori atkreipti mūsų dėmesį į skirtumą, esantį tarp Apreiškimo žodžio ir Kūrimo žodžio. Apreiškimo žodis suskamba ir nutyla. Tiesa, jis įsiraidina Šventraštyje, nors ir tai ne visados. Bet šis įsiraidinimas įvyksta tiktai *ženklų* pavidalu. Paties žodžio, kuris eitų tiesiog iš Viešpaties, nebėra. Jo skiemenys suaidi ir vienas po kito nutyla. Tuo tarpu Kūrimo žodis pasilieka visai kitaip. Jis suskamba ir nenutyla. Šv. Augustinas gražiai šį nenutilimą vaizduoja sakydamas: „Kūrinio judesys jį išreiškia" (11, 6). *Kūrimo žodis suskamba daiktu.* Jis nėra garsinis žodis, kaip Apreiškime, bet *daiktinis.* Jis pasilieka ne ženklo pavidalu, bet *būties.* Kaip Įsikūnijimo akimirką „Žodis tapo *kūnu ir* gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14),* taip Kūrimo akimirką dieviškasis žodis tampa *daiktu* ir taip pat gyvena tarp mūsų. *Kūrinys yra atoliepis į Viešpaties prabilimą.* Daiktai yra tik todėl, kad Dievas nepasilieka nebylus, kad jis kalba, kad Jis taria ir šaukia. *Buvimas yra pašaukimas.* „Esame tik todėl, kad esame sukurti",— sako šv. Augustinas (Conf. 11, 4) ir tuo išreiškia pačią giliausią buvimo paslaptį. Esame todėl, kad esame Viešpaties ištarti arba pašaukti. Pasaulis yra ištartas ir nuolatos tariamas Kūrėjo žodis, nes Dievas kuria tik tardamas: „Nec aliter quam dicendo facis" (Conf. 11, 7).

3. Čia tad mums ir pradeda aiškėti šv. Pranciškaus santykis su gamta. Jeigu gamta yra įsidaiktinęs Dievo žodis, tai šį žodį ne tik galima, bet ir reikia išgirsti. Reikia

gamtą ne tik apvaldyti, bet ir išklausyti, nes ji iš tikro kalba ne savo pačios, bet jos Kūrėjo lūpomis: *per ją kalba pats Dievas.* Todėl šv. Pranciškus gamtos ir klausėsi. Tiesa, jis neatsisakė nė savo valdoviškumo. Kviesdamas gamtos padarus — saulę, žemę, debesis, vėją — garbinti Viešpatį, sakydamas pamokslą paukščiams ir liepdamas nutilti kregždėms, jis elgėsi kaip tasai, kuriam pasaulis iš tikro priklauso ir kuris stovi aukščiau už jį. Tačiau šio valdoviško bruožo šv. Pranciškus nepabrėžė ir jo ligi vienašališkumo neišvystė, kaip tai padarė naujasis žmogus savo technikoje. *Asyžiaus Neturtėlis visų pirma stengėsi į gamtą įsiklausyti.* Jis stengėsi išgirsti jos balsą, kuriuo ji skelbė ir liudijo aną didįjį Karalių, pakvietusį šventąjį savo tarnybon.

Pirmą kartą šį gamtos liudijimą šv. Pranciškus patyrė 1205 metais vieną vasaros naktį, kai, atsiskyręs po puotos nuo savo draugų, ėjo vienas siauromis Asyžiaus gatvėmis ir staiga iš jį apsupančio pasaulio išgirdo prabylantį Dievą. „Pranciškaus širdis,— aprašo Joergensenas šį pergyvenimą,— pavargusi nuo pasaulio ir jo tuštybių, staiga patvino tokiu saldumu, jog jis nebejautė nieko kito: jis buvo be sąmonės ir — pasakojo vėliau jis pats — net jeigu jam kas sąnarį po sąnario būtų pjaustęs, jis būtų nepastebėjęs ir negalėjęs pajudėti ar sukliudyti" (32). Kaip ilgai šis pergyvenimas truko, šv. Pranciškus nežinojo. Jis atsibudo tik tada, kai draugai, pamatę jo įsiklausymą, pradėjo jį erzinti: „Tai ką, Pranai, turbūt apie vestuves svajoji?"—„Taip,— atsakė šis,— aš noriu vesti, bet mano sužadėtinė yra kilnesnė ir gražesnė už visas žinomas moteris" (Tres socii 39). Tai buvo nebe pasaulio paviršiaus būtis, bet daiktų gelmė, anoji dieviškoji Sofija, kuri dalyvavo visų daiktų sukūrime, žaisdama ant Žemės rutulio Viešpaties akivaizdoje Adomo sūnų džiaugsmui (plg. *Pat 8, 20).* Asyžiaus naktis kaip tik ir atskleidė šv. Pranciškui šį dieviškąjį gamtos pagrindą. Tą valandą jis suprato, kad *viršinė daiktų regimybė anaiptol dar nėra jų tikrovės pilnatvė;* kad šia regimybe jie neišsisemia ir net tikros savo esmės bei prasmės neapreiškia. Kažkur anapus šios regimybės, kažkokioje šventoje buvimo tyloje slypi Viešpaties ištartas žodis, daikto nešamas, skelbiamas ir reiškiamas, nors dažnai negirdimas ir nesuprantamas. Bet aną naktį jis Asyžiaus šventojo dvasiai prabilo. Aną naktį šv. Pranciškus suvokė pasaulio misteriją, glūdinčią daiktų simboliškume. Juk ne

tai yra nuostabu, kad vanduo susideda iš deguonies ir vandenilio, bet kad Krikšto sakramente jis turi galios nuplauti nuo mūsų nuodėmes. Ne tai yra nuostabu, kad kviečiai ir vynuogės noksta saulėtuose kalneliuose, bet kad Mišių metu virsta Kristaus kūnu ir krauju. Ne tai yra nuostabu, kad ėriukas gimsta, auga ir duoda mums vilnų, bet kad Apreiškimas būties Karalių ir jos Pirmavaizdį vadina Avinėliu, kuris vienintelis yra vertas imti buvimo knygą ir atplėšti septynis antspaudus (plg. 5, 9). *Gamtos misterija laikosi ne gamtamoksliniame, bet religiniame jos pažinime.* Šis tad pažinimas ir atsiskleidė šv. Pranciškui aną palaimintą naktį, susiklostydamas jo dvasioje į vieną didžiulį gamtos simboliškumo pergyvenimą.

Buvodamas San Verecunde (Gubio srityje), šv. Pranciškus išgirdo, kad vienas ką tik atsiradęs ėriukas buvo šerno sudraskytas. Šventajam taip pagailo gyvulėlio, jog jis net apsiverkė: „Vargas tau, broli avinėli, tu nekaltas gyvuliuk, kuris mums primeni Kristų! Prakeiktas tebūna žvėris, kuris tave sudraskė" (Bonaventura 315). Ėriukas buvo šv. Pranciškui Išganytojo simbolis. Jame šventasis regėjo Dievo Avinėlį, kuris savo ramumu, savo tyla kančioje, savo atlaidumu priešams, savo nekaltu mirties iškentimu atpirko pasaulį. Kiekvieno tad ėriuko žudymas šv. Pranciškui buvo Kalvarijos dramos ženklas. Ėriuką pjaunąs žmogus ar jį draskąs žvėris jam reiškė anuos Golgotos budelius, kurie Jėzų niekino, plakė ir galop prikalė prie kryžiaus. Todėl yra visiškai suprantama, kodėl šventasis, toks švelnus savo būdu, prakeikė laukinį žvėrį; kodėl jis negalėjo žiūrėti, kaip ėriukai grubių ūkininkų yra rišami, metami į vežimus ir gabenami parduoti mėsininkams; kodėl jis Porciunkulėje jam padovanotam ir prie jo prijunkusiam ėriukui leido eiti net bažnyčion ir ten bliauti „prieš nekalčiausios Mergelės, dieviškojo Avinėlio Motinos, altorių, tarsi norėtų ją pasveikinti" (Bonaventura 316). Kristaus ženklui juk valia eiti visur — net į pačius Jo namus.

Tačiau simbolis Asyžiaus šventajam buvo ne tik ėriukas. Simbolis jam buvo kiekvienas daiktas, nes kiekvienas jam reiškė aukštesnę tikrovę. Vanduo jam reiškė atgailą ir krikštą nuodėmėms atleisti, todėl jis taip labai gerbė vandenį, jog rankoms mazgotis rinkdavosi tokią vietą, kur žemėn nutišką lašai nebūtų žmogaus kojų mindžiojami. Uolena jam reiškė aną „kertinį akmenį, kuris iš dviejų padaro vieną" ir išgelbsti žmogų, sukurtą iš žemės dumblo

(plg. brev. rom.), todėl jis žengė per uolas labai pagarbiai, nes po savo kojomis jautė Atpirkėjo atvaizdą. Miške augąs medis jam reiškė kryžiaus medį, aną „vienintelį kilnų medį, kurio neišželdo jokia giria" (Crux fidelis), todėl jis prašė brolį kirtėją, kad šis medžių neiškirstų ligi pat šaknų, bet paliktų dar kiek — tegu žaliuoja šventojo kryžiaus garbei. Lelija jam reiškė Mergelę Mariją, aną „leliją tarp erškėčių", skaisčiausią iš visų Ievos dukterų, todėl jis meldė brolį sodininką, kad šis lelijų veistų kuo daugiausia — Sarono Lelijos garbei. *Šv. Pranciškaus elgesys su gamta buvo aukštesnio jos simboliškumo išraiška.* Ne per daikto ar gyvulio meilę žengė Asyžiaus Neturtėlis prie žmogaus ir Dievo meilės, kaip mėgina aiškinti paklydusi moderninė dvasia, bet atvirkščiai: transcendentinės tikrovės meilė ir jai ištikimybė buvo jam pagrindas bei šaltinis šios tikrovės meilei. Todėl į klausimą, kas padarė šv. Pranciškų tikru būties sargu, pop. Pijus XI atsako: „Joks kitas akstinas neskatino jo visus šiuos daiktus mėgti, kaip tik Dievo meilė" [4].

Būdamas visa savo būtimi ypatingas Kristaus atvaizdas, šv. Pranciškus jautė gilų potraukį viskam, kas tik Kristų reiškė ar apie Jį kalbėjo. Mylėdamas Dievą už viską labiau, jis kiekviename daiktelyje regėjo Jo atvaizdą, girdėjo Jo žodį, jautė Jo pėdsaką, todėl taip pat gerbė ir mylėjo šiuos daiktelius, kaip Visagalio liudytojus, kaip Jo garbės šauklius nuodėmės apkurtintoje mūsų žemėje. Gamta šv. Pranciškui buvo vienas didžiulis prasmuo, vienas didžiulis Viešpaties įdaiktintas dieviškasis žodis. Sena Jobo knygos mintis, siunčianti žmogų į gamtą ieškoti Dievo, atgijo šv. Pranciškaus pergyvenimuose visa savo galybe. „Paklausk galvijų, ir jie tave pamokys; dangaus paukščių, ir jie tau pasakys; prisimink žemės žvėris, kad jie tau aiškina, ir jūros žuvys tau pasakoja: kad Viešpaties ranka tai sukūrė" *(Job 12, 7—9). Visa kūrinija yra vienas didžiulis šauksmas Dievop,* nes visa kūrinija liudija dieviškąją savo kilmę. Reikia tik ją paklausti, ir ji tuojau apreiškia savo gelmėse glūdintį dieviškąjį pagrindą. O kai šis pagrindas žmogui atsiskleidžia, kai žmogus suvokia, kad gamta yra Viešpaties prasmuo, jis negali su ja elgtis taip, tarsi ji neturėtų su Dievu nieko bendro, o būtų tik grynas mūsų valdžios ir mūsų įgeidžių objektas. *Įsidaiktinęs Viešpaties žodis yra vertas gilios pagarbos ir meilės, nes jis neša savimi Jį patį ir Jį mums apreiškia.* Todėl ir šv. Pranciškus gerbė gamtą ne baimės pilna seno-

vės pagarba ir ją mylėjo ne sentimentalia Apšvietos laikų meile, bet *krikščioniškai,* vadinasi, ne kaip dievybę ir ne kaip mūsų pojūčių kutentoją, bet kaip didįjį Dievo ženklą.

4. Jau esame sakę, kad *artimas* šv. Pranciškui buvo ne tik kiekvienas *žmogus* — kiekvienas ligonis ir kiekvienas nusidėjėlis, bet ir kiekvienas *daiktas.* Asyžiaus Neturtėlis iš tikro gyveno „būties artumoje" ir buvo „būties kaimynas", jeigu šiam jo santykiui su pasauliu apibūdinti vėl panaudosime prasmingus Heideggerio posakius. Dar daugiau, būtis šv. Pranciškui buvo ne tik jo kaimynė, bet ir tikroji jo *giminė,* besilaikanti tame pačiame pagrinde ir besidalinanti tuo pačiu likimu. Todėl jis garbino Viešpatį *seserimi* saule, *broliu* mėnuliu, *broliu* vėju, *broliu* vandeniu, *seserimi* ugnimi, *seserimi* žeme, *seserimi* mirtim. Jis tvirtino, kad *brolis* vyturiukas turįs tokį pat gaubtuvą kaip ir pranciškonai. Jis sudraudė *seseris* kregždes, kad šios nutiltų čiauškėjusios ir leistų jam kalbėti. Jis apverkė šerno sudraskytą *brolį* ėriuką. Jis apsistojo Alvernos kalne kaip tik todėl, kad šis buvo mėgstamas *brolių* paukščių. Jis švelniai žiūrėjo į *sesers* raudongurklės lizdą. Jis liepė *broliui* fazanui ir *broliui* žiogui garbinti Dievą savo rykavimu ir čirškėjimu. *Visi gamtos padarai — gyvi negyvi — buvo šv. Pranciškui broliai ir seserys.* Ir juo labiau jis tobulėjo savo asmenybėje, juo giliau jis jautė šitą gamtos giminystę. Šventumas ne tik neatitraukė jo nuo Viešpaties pasaulio, bet dar labiau įjungė jo sielą į bendrą visos kūrinijos buvimą. „Juo labiau šv. Pranciškus nuo žemės tolo, juo meiliau į ją žiūrėjo" [5]. Kitaip sakant, juo labiau jis jautėsi tampąs Kristaus broliu, juo didesni broliai ir seserys jam darėsi ir pasaulio daiktai. Ryšys su Dievu tamprino jo ryšį ir su žeme.

Todėl šv. Pranciškaus posakiai „sesuo saulė", „brolis vėjas", „sesuo kregždė", „brolis žiogas" nėra tik poetiniai palyginimai. Juose slypi gilus gamtos pergyvenimas, kurį galima pavadinti *buvimo bendrumu.* Asyžiaus šventasis jautė, kad žmogus ir pasaulis yra to paties Dievo kūriniai, vadinasi, kad abu turi tą pačią plotmę, kuri juodu suartina vieną su kitu, nepaisant jųdviejų esmių skirtingumo. Žmogus pralenkia pasaulį savos būties sąranga ir todėl yra jo valdovas. Tačiau šį savo valdoviškumą jis turi ne iš savęs. Jis yra jį gavęs iš to paties Kūrėjo, kuris ir pasaulį pašaukė iš nebūties, dovanodamas jį žmogui kaip jo valdžios sritį. Todėl *Dievo Kūrėjo akivaizdoje žmogus*

ir pasaulis stovi lygiomis. Sesuo kregždė yra taip pat Viešpaties šūksnis, kaip ir brolis Leonas. Visi mes esame įsidaiktinęs Dievo žodis. Visi esame ištarti ir nuolatos tariami. Kūrinių gelmėse glūdintis dieviškasis žodis jungia mus visus į vieną nedalomą šeimą, kurioje Dievas yra Tėvas ir kurios nariai yra broliai ir seserys. Kūriniškasis mūsų kilmės bendrumas padaro visas būtybes artimomis mūsų giminėmis. Mūsų ryšys su Dievu virsta ryšiu ir su kiekvienu, kad ir menkiausiu padaru.

Vis dėlto šis *kilmės* bendrumas gamtos giminystės su mumis dar neišsemia. Mes dalinamės su gamta ne tik buvimo, bet ir *likimo bendrumu.* Gamta yra tiek ankštai susijusi su žmogumi, kad ji dalyvauja jo puolime ir prisikėlime, jo pasmerkime ir išganyme, jo ištrėmime ir perkeitime. Žmogus, būdamas pasaulio valdovas, įtraukia į savo likimą ir visą kūriniją.

Pasaulis buvo ištiktas blogio dar *prieš* žmogaus sukūrimą. Gamtamokslis, pirmoje eilėje paleontologija, nepaneigiamai mums tvirtina, kad baimė, kančia ir mirtis siautė gyvūnijos pasaulyje visą laiką, nors žmogus pasirodė palyginti gana vėlai. Kažkokia juoda ranka *jau prieš žmogų* buvo sujaukusi Viešpaties padarus, kurie, pasak Apreiškimo, pradžioje buvo iš tikro geri (plg. *Pr 1, 10—31*). Demoniškų žymių mes pastebime jau pačioje gamtos sąrangoje. Anoji visuotinė sandora ir anasai visuotinis tikslingumas, kuriais mes taip žavimės ir kuriuose regime begalinę Išmintį ir Meilę, ne vienoje gamtos srityje yra suardyti. Kažkoks tamsus planas išnyra aikštėn kai kurių gamtos padarų veikime. Kažkokia patyčia suskamba kosmo sutartinėje. *Gamtoje esama dalykų, kurie yra įvykdyti Kūrėjo pastangoms išjuokti.* Protas nesuranda šitoms išjuokoms pagrindo. Bet Apreiškimo šviesoje jų paslaptis darosi aiški. Šėtonas, sukilęs anapusinėje tikrovėje prieš Dievą, „buvo numestas žemėn" *(Apr 12, 9).* Jis neišsižadėjo savo sukilimo nė po savo ištrėmimo. Priešingai, jis jį tik sustiprino ir tęsė toliau, „su didele rūstybe" *(Apr 12, 12)* puldamas visa, kas tik turėjo dieviškumo žymių. Gamta, kaip įsidaiktinęs Viešpaties žodis, kaip pradinis amžinojo Logos apsireiškimas, virto pačiu pirmuoju velnio puolimų taikiniu. Ji buvo jo iškreipta, sužalota, išjuokta ir pavergta. Tiesa, Apreiškimas sunaikinimu graso tiems, „kurie pagadino žemę" *(11, 18),* bet tuo pačiu kaip tik pripažįsta, kad žemė iš tikro yra pagadinta.

Ji yra piktosios dvasios auka, pavergta „tuštybei ne savo valia“ *(Rom 8, 20)*.

Todėl žmogaus sukūrimas tarp eilės kitų siekinių turėjo taip pat uždavinį išvaduoti kūriniją iš velnio užmačių ir grąžinti ją vėl „į Dievo vaikų garbės laisvę“ *(Rom 8, 21)*. *Žmogus buvo sukurtas ne tik kaip pasaulio valdovas, bet ir kaip jo gelbėtojas*. Konkreti atrama šiam gelbstimajam jo darbui buvo paties Dievo įsteigtas *rojus*. Tai buvo žemės kampelis, kuriame velnio pagadintos gamtos siautėjimas neturėjo dalios. Tai buvo „džiaugsmo sodas“ *(Pr 2, 8)*, paties Dievo išvaduotas iš visuotinio žemės sugedimo. *Rojus gamtos srityje buvo tas pat, kas Marija žmonių giminėje*. Kaip Marija, išlaisvinta iš gimtosios nuodėmės, tapo atrama išganomajam Logos veikimui, taip rojus, išgelbėtas iš šėtono rūstybės, turėjo virsti papėde, į kurią atsirėmęs žmogus galėjo eiti pasaulio laisvinti. Todėl šio palaiminto kampelio gyventojams ir buvo pasakyta, kad jie turį jį „įdirbti ir saugoti“ *(Pr 2, 15)*; *įdirbti*, vadinasi, padaryti jį vaisingą, išplečiant jo šventumą visoje žemėje; *saugoti*, vadinasi, budėti, kad pagadintos žemės dėsnių velnias neįneštų ir į šią šventą erdvę. Išlaikyti rojų ir jį išplėsti buvo pirmykščiai paties Dievo žmogui pavesti uždaviniai. Kadangi rojinis žmogus turėjo daugintis ir pripildyti žemę (plg. *Pr 1, 28*), tuo pačiu jis turėjo rojų nešti visur, kur tik jis pats ėjo. Rojaus išplėtimas buvo susietas su žmonių giminės gausėjimu, nes gimimas turėjo perteikti visas tas antgamtines malones, kuriomis pirmasis žmogus buvo Dievo išpuoštas ir dėl kurių jis kaip tik ir buvo *rojaus* žmogus. Žmonėms išplitus žemėje, ji turėjo virsti *visuotiniu* rojumi, nes šis išplitimas turėjo būti ne tik gamtinis, didėjant individų skaičiui, bet ir antgamtinis, sklindant šventumui laike bei erdvėje. *Pasaulio apvaldymas turėjo būti sykiu ir jo išganymas*. Palenkti žemę rojaus žmogui reiškė palenkti ją šventumui ir tuo būdu grąžinti ją iš velnio valdžios į Dievo Karalystę.

Užuot tačiau žygiavęs per žemę *kaip gelbėtojas*, žmogus atsidūrė joje *kaip nusikaltėlis*. Dėl savo nuodėmės jis buvo ištremtas iš rojaus, o prie šiojo vartų atsistojo angelas su liepsnos kardu, „kad saugotų kelią į gyvybės medį“ *(Pr 3, 23—24)*. Anasai išvaduotosios žemės kampelis dingo, ir žmogus įsijungė į bendrą pagadintos gamtos likimą. Baimė, kančia ir mirtis virto nuolatiniais palydovais žemiškajame jo kelyje. Kūrinija, pasiruošusi

regėti jame tąjį, kuris ją išvaduos „iš sugedimo vergijos“ *(Rom 12, 21)*, pamatė, kad jis ir pats dūsauja savyje, laukdamas „Dievo įsūnystės“ *(Rom 12, 23)*. Prasidėjo ilgi tamsos amžiai, lūkesčių ir dejonių istorija, kol galop Viešpats vėl sukūrė *naują rojų — nekaltą Moterį*, šį sykį jau nebe gamtoje, bet paties žmogaus giminėje, ir į jos įsčių nusiuntė viengymį savo Sūnų, amžinąjį Žodį, kad Jis, prisiėmęs žmogiškąją prigimtį, atpirktų jau *visą* kūriniją. Savo mirtimi bei prisikėlimu Jis pergalėjo velnio valdžią būtyje ir šiąją sutaikė pačiuose jos pagrinduose su Dievu. Kūrinija buvo sustabdyta jos kelyje į nebūtį ir išgelbėta iš demoniško jos išjuokimo. Atpirkimo veiksmu Viešpaties padarai virto naujais sutvėrimais (plg. *Gal 6, 15*).

Tačiau šią naują būtį pasaulyje *plėsti* Viešpats ir toliau patikėjo žmogui. Dar daugiau, Kristus atstatė pirmykštį žmogaus paskyrimą — šventumu palenkti žemę ir tuo būdu ją išvaduoti. Gelbstimoji pareiga iškilo krikščioniui prieš akis visu savo svarumu. Jis buvo pasiųstas žygiuoti per pasaulį ir skelbti Karalystės Evangeliją „visam sutvėrimui“ *(Mk 16, 15)*. Kol žmogus buvo palenktas visuotiniam žemės pagadinimui, jis galėjo būti jos valdovas tik viršine prasme. Technika buvo jam vienintelė priemonė savo valdoviškumui reikšti. Tuo tarpu Kristaus atpirktas jis turėjo vėl prisiimti aną pradinį uždavinį ir suprasti, kad jo žygiavimas per žemę turi būti jos laisvinimas iš velnio galybės. Tačiau technika velnio neišvaro. Jeigu techninių priemonių pakanka gamtai apvaldyti, tai jų anaiptol nepakanka jai išvaduoti. *Gamtai laisvinti iš velnio valdžios reikia šventumo.* Todėl šv. Paulius ir sako, kad „sutvėrimas su išsiilgimu laukia Dievo vaikų garbės apreiškimo“ *(Rom 8, 19)*. Jis laukia, kad žmoguje prasiveržtų atpirkimo vaisiai, kad žmogus taptų Dievo vaiku, Dievo garbės ženklu, regimu Jo paveikslu ir tuo būdu įgytų galios į vidinį gamtos gyvenimą. Kūrinijos būsena, teisingai sako R. Guardini, aiškindamas minėtus šv. Pauliaus žodžius, „yra laukti, ir šio laukimo dėmesys krypsta ne tiesiog į Dievą, bet į žmogų, nes per jį eina daiktų kelias į Viešpatį... Ji laukia, kad žmoguje įvyktų išganymas ir kad per jį galėtų ir ji pati dalyvauti atpirkime. Iš visų pusių todėl ji kreipia į žmogų nebylius bei baimingus savo lūkesčius“ [6]. Technika gamtą pavergia ir ne sykį tik pratęsia velnio pradėtą jos gadinimą. Tuo tarpu šventumas ją vaduoja ir jai grąžina pirmykštį jos

nekaltumą. Todėl *sutvėrimas laukia ne technikų, bet šventųjų.* Jis laukia žmonių, kurie giliai jaustų savo atsakingumą už pasaulio viltis ir jas savo darbais įvykdytų. Sutvėrimas laukia šv. Pranciškaus dvasios.

Šie tad trys dalykai: pirmykštis žmogaus paskyrimas, jo puolimas ir jo atpirkimas kaip tik ir sudaro aną likimo bendrumą, kuriuo žmogus dalinasi su gamta ir tuo būdu susiartina su ja ligi gilios ir tikros giminystės. Gamtos padarai yra žmogaus broliai ir seserys todėl, kad jie visi gyvena su juo tą patį gyvenimą: jie džiaugiasi jo dieviškuoju pašaukimu, dejuoja jo nuodėmėje ir laukia dieviškosios jo įsūnystės apsireiškimo. Žmogus niekad nėra pasauliui svetimas. Jau pačia savos būties sąranga jis suima savin visus pasaulio pradus, sujungia juos aukštesne dvasine galia ir tuo būdu virsta žemės prasme. Tai, ką Nietzsche teigė apie savo antžmogį, kad šis esąs žemės prasmė ir kad mūsų valia turinti jį padaryti žemės prasme, tinka kiekvienam krikščioniškajam žmogui, kuriame tik apsireiškia atpirkimo vaisiai arba anoji šv. Pauliaus minima Dievo vaikų garbė. Be žmogaus pasaulis būtų neprasmingas. Tačiau be pasaulio žmogus būtų neveiksmingas. Pasaulis randa žmoguje prasmę, o žmogus pasaulyje — savo galios bei veiklos sritį. Tuo būdu šiedu Viešpaties kūriniai vienas kitą papildo ir vienas kitą paremia. Juodu tampa *broliais* giliausia šio žodžio prasme. Todėl kai šv. Pranciškus vadino Dievo padarus broliais ir seserimis, jis kaip tik dėjo į šiuos vardus aną buvimo bei likimo bendrumą, kuris jį jungė su visa kūrinija. Asyžiaus Neturtėlis suprato, kad jis, apsisprendęs gyventi pagal Kristaus Evangeliją, turi ją skelbti ne tik kardinolams, vyskupams ir riteriams, ne tik Asyžiaus vyrams ir moterims, bet ir Gubio vilkui, ir kregždėms, ir fazanui, ir vyturiukui. Pamokslas paukščiams, pasakytas pakeliui tarp Canaros ir Bavagnos, yra gražiausia šitokio pergyvenimo išraiška.

5. „Mano broliai paukščiai!"— kalbėjo šventasis suskridusiems Dievo giesmininkams,—„už daug, labai už daug ką jūs turite būti dėkingi Viešpačiui mūsų Dievui. Jūs turite Jį garbinti visur ir visados! Jūs esate laisvi ir galite skristi kur tinkami; jūs turite po du ar tris drabužius; turite margą gražų abitą; turite maisto, nors ir be jūsų pačių pastangų; galite giedoti Viešpaties malone; esate didžiulis būrys, pasidauginęs Dievo palaima. Jau arkoje Jis išgelbėjo jūsų giminę. Oro erdvė yra jums pavesta. Jūs nesėjate ir nepjaunate, o Viešpats jus maitina.

Jis davė jums upelį ir šaltinį atsigerti, kalnus ir kalnelius, uolas ir plyšius prisiglausti, aukštus medžius lizdams sukti. Jei jūs nemokate austi ir verpti, tai Jis vis tiek aprengia jus ir jūsų vaikučius. Taigi mylėkite savo Kūrėją, labai mylėkite, nes Jis tiek daug gero yra jums padaręs. Žiūrėkite, mano mieli broliai paukščiai, kad nepasirodytumėte esą nedėkingi! Lenktyniaukite vienas su kitu, garbindami Viešpatį" (Fioretti c. 16).

Šiuose žodžiuose pasirodo šv. Pranciškus kaip pirmykščio žmogaus pašaukimo vykdytojas. Gamta yra sukurta Dievo garbei, kaip ir žmogus. Tačiau būdama pagadinta, ji yra nuo šio pradinio savo tikslo nukreipta. Nusviestas žemėn, šėtonas mėgino ir tebemėgina teikti gamtai savarankiškumo, padaryti ją sau-tikrove, atpalaiduoti ją nuo Viešpaties liudijimo ir išnaikinti joje bet kokius Jo apsireiškimo ženklus. Šv. Pranciškus jautė visus šiuos demoniškus kėslus, todėl savo pamoksle ir kėlė aikštėn, iš vienos pusės, gamtos kūriniškumą, vadinasi, jos visišką priklausomybę nuo Dievo, iš kitos — reikalą gamtai grįžti į Viešpaties garbės kelią. *Dievo garbė yra pagrindinė kiekvieno kūrinio paskirtis.* Dvasiai ši paskirtis apsireiškia josios sąmonėje. Gamtai ją apreiškia žmogus. Jis ištaria tai, kas yra įdiegta jos gelmėse, tačiau kas dvasios (angelų ir žmonių) puolimu yra aptemdyta ir iškreipta. Šv. Pranciškaus pamokslas paukščiams turi tą pačią prasmę kaip ir 148 psalmė arba trijų jaunuolių — Sidracho, Misacho ir Abdenago — giesmė degančioje krosnyje. Kaip psalmininkas kviečia saulę ir mėnulį, žvaigždes ir dangaus vandenis, didžuves ir jūros gelmes, ugnį ir ledą, sniegą ir rūkus, kalnus ir kalnelius, vaismedžius ir kedrus, žvėris ir galvijus, ropuolius ir paukščius garbinti Viešpaties vardą ir Jo didybę (plg. *Ps 148, 3—10*); kaip karaliaus Nabuchodonosaro krosnin įmesti trys jaunuoliai liepia garbinti „dievų Dievą" lietui, rasai, vėjams, liepsnai, šalčiui, šerkšnui, šalnai, sniegui, nakčiai, žaibams, žemės augmenims, jūroms, upėms, dangaus paukščiams ir gyvūnijai (plg. *Dan 3, 59—81*), taip lygiai ir šv. Pranciškus įspėja savo brolius paukščius nepamiršti, kad jų buvimas turįs būti nuolatinė garbės giesmė Visagaliui. Visais šiais įspėjimais, kvietimais, paraginimais žmogus kaip tik ir vykdo rojinį savo uždavinį: *žygiuoti gamtos priekyje ir vesti ją paskui save Dievo linkui.* Šv. Pranciškaus gyvenime šis žygiavimas yra ypatingai ryškus. Kaip didžiojo Karaliaus šauklys jis skelbė Jį ne tik žmonėms, bet ir pasauliui.

Gamta jam buvo laukas išganymui skleisti. Jeigu tad Asyžiaus šventasis yra vadinamas „antruoju Kristumi", tai ne tik todėl, kad išryškino Išganytojo atvaizdą savo asmenybėje, gavęs net Jo žaizdų įspaudas savame kūne, bet ir dėl to, kad Kristaus atpirkimą jis nešė į kūriniją ir tuo būdu tęsė išganymo darbą tarp vaitojančių, tačiau gilia viltimi gyvenančių sutvėrimų. *Šv. Pranciškaus asmenyje gamta išvydo tikrą savo gelbėtoją,* kuriam jos likimas buvo jo brolių ir seserų likimas.

Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus tęsė tai, ką Adomas buvo pradėjęs rojuje. Apreiškimas mums pasakoja, kaip Dievas, sukūręs pirmąjį žmogų, atvedė prie jo padarus, kad šis juos *pavadintų.* „Ir Adomas pavadino jų vardais visus galvijus, dangaus paukščius ir žemės žvėris" *(Pr 2, 19—20).* Skyrium paimtas šis pasakojimas atrodo tamsus ir net kasdieniškas, nes jį dažnai suprantame tokia pat prasme, kokia šiandien yra duodami vardai naujoms prekėms, greitiesiems traukiniams arba laikraščiams. Tačiau sugretintas su kitais to paties Apreiškimo pasakojimais, jis atskleidžia mums savo gelmes.

Kai Dievas paskyrė Abramą išrinktosios tautos tėvu ir pažadėjo padaryti jo įpėdiniją tokią gausią, kaip dangaus žvaigždės (plg. *Pr 15, 5*), Jis pakeitė ir jo vardą: „Tu nebesivadinsi Abramu, bet tavo vardas bus Abraomas, nes aš paskiriu tave tautų tėvu" *(17, 5).*— Zacharijui buvo angelo pasakyta: „Tavo žmona Elžbieta pagimdys sūnų, ir tu praminsi jį vardu Jonas" *(Lk 1, 13).* Ir nors tokio vardo nebuvo visoje Zacharijo ir Elžbietos giminėje, vis dėlto vaikelis apipjaustymo dieną buvo pavadintas Jonu (plg. *Lk 1, 61—62*), nes jis turėjo, kaip pats angelas nurodė, eiti pirma Išganytojo ir „prirengti Viešpačiui tobulos tautos" *(1, 17).* Jono pasiuntinybė buvo nurodyta iš aukšto, o su ja kartu ir jo vardas.— Tas pat buvo ir su Išganytojo vardu. Marijai apsireiškęs angelas pasakė: „Nebijok, Marija, nes radai malonės pas Dievą. Štai pradėsi įsčioje ir pagimdysi Sūnų, ir praminsi jį vardu JĖZUS" *(Lk 1, 31).* Kristaus vardas buvo apreikštas žmonijai su Jo įsikūnijimu. Tai buvo Dievažmogio vardas, prieš kurį klaupia „kiekvienas kelis danguje, žemėje ir po žeme" *(Fil 2, 10).* Vardas *Jėzus* reiškia amžinojo Logos pasiuntinybę pasaulyje. Ir šis vardas turėjo nešti galią, kuri atleidžia nuodėmes, gydo ligonius, išvaro velnius, prikelia mirusius, pašventina daiktus ir žmones. Kaip ši pasiuntinybė bei jos galia buvo iš Dievo, taip iš Dievo

buvo ir vardas. Ne žmogus nurodė Dievo Sūnui Jo uždavinį, todėl ir ne žmogus — Juozapas ar Marija — įsikūnijusį Logos ir pavadino.— Viešajame savo veikime Kristus irgi taip elgėsi pasikviesdamas Petrą į savo apaštalų eiles: „Įsižiūrėjęs į jį, Jėzus tarė: Tu Jono sūnus Simonas. Tu vadinsies Kefas, tai reiškia *Petras* (Uola)" *(Jn 1, 42)*. Kristus norėjo padaryti Simoną žmonių žveju (plg. *Mt 4, 19; Mk 1, 17; Lk 5, 10*) ir pastatyti ant jo savo Bažnyčią bei duoti Dangaus Karalystės raktus (plg. *Mt 16, 18—19*), todėl pakeitė jam ir vardą.

Visi šie Šventraščio minimi įvykiai rodo, kad vardas *yra susijęs su jį nešiojančio asmens pasiuntinybe.* Kai ši pasiuntinybė yra Dievo uždedama, tuomet ir vardas yra to paties Dievo duodamas arba pakeičiamas. Jeigu tad Adomas davė vardus kūrinijai, tuo pačiu jis nurodė jos uždavinius žemėje. Savo būtį kūrinija yra gavusi, tiesa, iš Dievo, Adomas nebuvo paukščių ir gyvulių kūrėjas. Tačiau ši būtis yra sutverta žmogui. Todėl žmogus ir turėjo ją pavadinti; kitaip sakant, jis turėjo ją įprasminti nurodydamas pareigas, kurias kūriniai eis jo valdomame pasaulyje. *Vardų davimas buvo pirmas žemės apvaldymo aktas.* Kūrinys, nešiodamas žmogaus jam duotą vardą, tuo pačiu nusilenkia vardo davėjui, nes prisiima jam skirtą uždavinį. Vardų davimu žmogus pirmą sykį pasirodė kaip gamtos valdovas, tačiau ne viršine technikos, bet vidine *žodžio* galia.

Pamoksle paukščiams kaip tik ir išeina aikštėn ši vidinė galia. Tiesa, šv. Pranciškus pavadino vardais ne atskirus paukščius, nes jie savo vardus jau turėjo nuo amžių, bet *jis davė vardą jų buvimui pasaulyje.* Jis pavadino jų elgesį, jų nusiteikimą, jų darbus. Ir šis didysis paukščių būties vardas, šis vienintelis jų uždavinys ir svarbiausia jų pareiga buvo *garbinti Viešpatį.* Garbe ir padėka turėjo vadintis, pasak šv. Pranciškaus, paukštinis buvimas žemėje. Tai ir buvo anoji rojinė žmogaus pareiga, kurią pradėjo Adomas ir kuri Asyžiaus šventojo santykiuose su gamta taip nuostabiai atsinaujino. Kūrinija jautė šv. Pranciškuje savą gelbėtoją kaip tik todėl, kad jis savo dvasioje nešiojo dieviškąją gamtos prasmę ir ją jai perteikė savo žodžiu. Ir šis žodis buvo ne profaninis gamtamokslio žodis, bet *pamokslas,* vadinasi, *Dievo žodžio* skelbimas. *Kaip žmogus, taip ir gamta gali būti išvaduota tik Evangelijos skelbimu,* nes tik Evangelija neša naują būtį ir naujus jos ryšius su Kūrėju. Todėl šv. Pranciškus ėjo į

gamtą nešinas ne žmogaus žodžiu, kaip naujieji jos tyrinėtojai, bet Dievo žodžiu, kuris glūdi gamtos gelmėse, kuris tačiau yra apgadintas, užtrintas, subraukytas. Evangelija atitiesė gamtos gelmes ir pavedė žmogui, kad jis paskaitytų jose įdaiktintą dieviškąjį žodį, jį ištartų, pagarsintų ir tuo būdu gamtą išvaduotų iš demoniško jos užbūrimo. Sakydamas paukščiams pamokslą, Asyžiaus Neturtėlis kaip tik šį žodį ištarė: jis pagarsino jį Viešpaties giesmininkams, įprasmino jų buvimą ir tuo būdu juos išvadavo iš aklos neprasmės. Likimo bendrumas su kūrinija ir atsakingumo jausmas čia apsireiškė aukščiausiu laipsniu. Sykiu tačiau čia apsireiškė ir žmogus apaštalas kūrinijos atžvilgiu.

Kūrinija kenčia skausmus ir vaitoja ne tik velnio, bet ir bedievio žmogaus valdžioje, nes šisai eina tuo pačiu keliu, kaip ir žemėn nutremtasis šėtonas. Bedievis žmogus nebėra būties sargas ir jos kaimynas. Jis nebebūna draugе su pasauliu, nebesirūpina juo, jo nebemyli ir nebegloboja. Bedievis žmogus, kaip anasai Dostojevskio Raskolnikovas, stebi būtį iš tūkstančio mylių atstumo. Džiaugsmas Viešpaties kūriniais čia pasikeičia į apmaudą, meilė į neapykantą, globa į gujimą šalin, giminystė į priešiškumas Viešpaties kūriniais čia pasikeičia į apmaudą, meilė šis gamtos tironas jos dejones, pastebi „daiktų ašaras“ (Vergilijus) ir susimąsto. Jis susimąsto ties prarastąja savo pareiga pasauliui ir ties išniekintąja žemės prasme. Tada jo akys savaime krypsta į šv. Pranciškų ieškodamos, o gal net ir melsdamos, kad šis jam atskleistų nuodėmės užželdintą taką į būties sargo namelį.

II. GAMTOS VALDYMAS

1. Eiti būties sargo pareigas reiškia ne tik įsiklausyti, ką gamta kalba, ne tik teikti jai prasmę, ją pavadinant, bet sykiu ją ir *valdyti,* palenkiant ją žmogaus norams bei reikalams. Jau esame sakę, kad žmogaus valdoviškumas priklauso prie pagrindinių krikščioniškojo gamtos pergyvenimo pradų. Taip pat minėjome, kad ir šv. Pranciškus šio valdoviškumo neišsižadėjo. Tiesa, jis jo nepabrėžė. Jis nenorėjo stebinti žmonių sava valdžia gamtai, kaip tai daro dažnas indų fakyras. Vis dėlto Asyžiaus šventasis žinojo, kad jis yra kūrinijos karalius, jos valdo-

vas bei globėjas, todėl kartkarčiais šią savo valdžią kaip tik ir panaudodavo. Atvykęs kartą su broliu Masseo į Alviano miestelį, jis sustojo rinkos aikštėje ir rengėsi sakyti pamokslą. Buvo pavakarė, ir dideli būriai kregždžių siūte siuvo po orą, be paliovos čiauškėdamos. Šv. Pranciškus ir brolis Masseo, kaip įprasta, pagiedojo giesmę „Timete et honorate — bijokite ir garbinkite"; žmonės rinkosi aplinkui juodu ir tylėdami laukė, kada šventasis pradės kalbėti. Bet kregždės čiauškėjo kaip čiauškėjusios. Vis žemiau jos raižė orą ir vis labiau laidė savo gerkles. Tada šv. Pranciškus kreipėsi į jas: „Sesutės kregždės! Man atrodo, kad jau laikas, jog ir aš galop prabilčiau. Jūs jau pakankamai prisišnekėjot! Paklausykite dabar Dievo žodžio ir pabūkite tylios tylutėlės, kol sakysiu pamokslą" (Fioretti c. 16). Ir staiga stojo gili tyla. Kregždės nutilo ir tylėjo visą laiką, kol šventasis kalbėjo.

Alviano miestelio gyventojai laikė šį įvykį tokiu dideliu stebuklu, jog visi kaip vienas pareiškė norą sekti Asyžiaus Neturtėliu ir tapti jo mokiniais. Stebuklu laikome jį ir mes, nes jis iš tikro yra nepaprastas. Ir vis dėlto jis yra tik savaiminga išplauka iš viso šv. Pranciškaus elgesio su gamta. Kas moka paskaityti gamtoje įsidaiktinusį Viešpaties žodį ir kas jį gamtai paskelbia, tas ją ir valdo. *Gamtos pamokslininkas yra sykiu ir jos valdovas.* Giliau svarstant, Alviano rinkoje įvyko tai, apie ką Kristus buvo savo metu apaštalams kalbėjęs. Evangelija pasakoja, kad sykį prie Kristaus priėjęs vienas žmogus, puolęs prieš jį ant kelių ir taręs: „Viešpatie, pasigailėk mano sūnaus! Jis serga mėnesienos liga ir labai kankinasi: dažnai įkrinta į ugnį ir neretai į vandenį. Aš atvedžiau jį pas Tavo mokinius, bet jie negalėjo jo pagydyti" *(Mt, 17, 14—15)*. Tuomet Jėzus paprašė atvesti ligonį ir jį pagydė, išvarydamas iš jo velnią. „Mokiniai slapčia priėjo prie Jėzaus ir tarė: Kodėl mes negalėjome jo išvaryti? Jėzus jiems atsakė: Dėl jūsų netikėjimo". Ir čia pat pridūrė: „Iš tikrųjų sakau Jums, jei turėsite tikėjimą kaip garstyčios grūdą, jūs sakysite šitam kalnui: persikelk iš čia į tenai, ir jis persikels; ir jums nebus nieko negalima" *(Mt 17, 18—19)*. Tačiau mokiniai neturėjo tokio tikėjimo, todėl piktoji dvasia jų neklausė. Nepaisant nuolatinio buvojimo su Kristumi, Jo mokinių tikėjimas nebuvo stiprus. Todėl Jėzus ir skundėsi išgirdęs, kad jie nepajėgė išgydyti ligonio: „O netikusi ir iškrypusi gimine! Iki kol aš būsiu su jumis, iki kol aš jus kęsiu!" *(17, 16)*. Kitaip sa-

kant, *tikėjimas yra šaltinis galios gamtai valdyti; tikėjimo silpnėjimas yra šios galios silpnėjimas; tikėjimo praradimas yra valdžios gamtai praradimas.*

Kad iš tikro šitaip yra, patvirtina ir kiti Evangelijos papasakoti atsitikimai. Sykį Jėzaus mokiniai yrėsi per ežerą. Jėzus buvo pasilikęs su miniomis ant kranto. Bet štai staiga jie išvydo Jį, einantį viršum vandens ir į juos besiartinantį. Manydami matą šmėklą, jie nusigando ir net pradėjo šaukti. Bet Jėzus prabilo: „Nebijokite, tai aš" *(Mt 14, 27)*. Tačiau Petras, kaip ir visuomet, norėjo įsitikinti pojustiniu būdu, todėl tarė Kristui: „Viešpatie, jei tai Tu, liepk man ateiti pas Tave viršum vandens" *(14, 28)*. Kristus atsakė: „Ateik!" *(14, 29)*. Petras išlipo iš laivelio ir „ėjo viršum vandens" pas Jėzų *(14, 29)*. Jo tikėjimas, žengiant jam pirmą žingsnį, buvo toks tvirtas, kad vanduo jį laikė. Bet netrukus Petras susvyravo. Jo sąmonėje švystelėjo abejonė, o gal vis dėlto jis einąs pas šmėklą. Ir tą akimirką jis nusigando vėjo ūžimo, nusigando bangų ir pradėjo skęsti. Jėzus ištiesė jam ranką, ištraukė jį ir paaiškino jo nepasisekimo priežastį: „Žmogau menko tikėjimo, kam abejojai?" *(14, 31)*.— Arba vėl: Jėzus su mokiniais yrėsi per ežerą ir užsnūdo. Tuo tarpu kilo didžiulė audra. „Laivelis buvo bangų apipilamas" *(Mt 6, 24)*. Mokiniai nusigando ir pažadino Kristų sakydami: „Viešpatie, gelbėk mus, žūvame!" *(8, 25)*. Elgesys labai keistas. Juk argi Viešpats negali gelbėti žmogaus ir užsnūdęs? Argi Išganytojo miegas reiškė Jo užmarštį ir visišką atitrūkimą nuo Jam pavestos žmonijos? Žadinti Kristų audros metu buvo ne būtinybė, bet tik silpno tikėjimo ženklas. Mokiniai savo širdies gelmėse vis dar abejojo, ar Kristus tikrai yra Dievas, todėl ir žadino Jį užsnūdusį, kad bent savo akimis regėtų Jį veikiantį ir jiems padedantį. Todėl Kristus ir papeikė šį jų elgesį: „Kodėl esate bailūs jūs, žmonės menko tikėjimo?" *(8, 26)*. Jeigu mokiniai būtų buvę stipraus tikėjimo, jie nebūtų Jėzaus žadinę ir vis dėlto nieko nebūtų jiems atsitikę. Jų tikėjimas būtų išvedęs juos pro visus pavojus, nes tikinčiajam iš tikro nėra „nieko negalima" *(Mt 17, 19)*.

Šių Šventraščio papasakotų įvykių šviesoje darosi aiškus ir šv. Pranciškaus kregždžių nutildymas. Pirmasis Asyžiaus šventojo biografas Tomas Celanas prasmingai leidžia šiam nutildymui įvykti tą pačią dieną, kurią buvo pasakytas pamokslas paukščiams pakelyje tarp Canaros ir Bavagnos. Tuo jis lyg ir nori pasakyti, kad *kregždžių*

nutildymas buvo pamokslo paukščiams tęstnys. Ir iš tikro! Kas iš šiandieninių krikščionių — net vienuolių ir kunigų — drįstų *visu rimtumu* sakyti pamokslą paukščiams ar žuvims? Tuo tarpu mes juk negalime nė minties prileisti, kad šv. Pranciškaus ar šv. Antano pamokslai būtų buvę nerimti. Kalbėdami neprotingiems Dievo padarams, šie šventieji norėjo ne pokštus krėsti, bet *tikrai* skelbti Viešpaties žodį kūrinijai. Jie buvo giliai įsitikinę, kad jie bus suprasti. Ir *jie buvo suprasti.* Jų tikėjimas padarė, kad neprotinga kūrinija išgirdo ne tik grynus jų lūpų garsus, bet suprato ir į šiuos garsus įdėtą mintį. Ji taip gerai juos suprato, kaip naminiai paukščiai ar gyvuliai supranta juos šaukiantį šeimininką.

2. Todėl po pamokslo paukščiams šv. Pranciškus galėjo visai ramiai kreiptis į kregždes ir paprašyti jas nutilti. Jeigu jis tikėjo, kad paukščiai medžiuose suprato, kai jis liepė būti Viešpačiui dėkingiems ir visur bei visados jį garbinti, jis turėjo taip pat tikėti, kad ir kregždės jį supras ir jo paklausys. *Tikras bei gilus gamtos įprasminimo pajautimas pažadina ir valdomąją žmogaus galią.* Kai žmogus visa savo būtimi pergyvena save kaip gamtos gelbėtoją per dieviškųjų jo gelmių atskleidimą, jis savaime įgyja galios į Viešpaties rankų darbus, nes virsta Jo bendradarbiu pasaulio atbaigime. Jeigu Dievas sukūrė žmogų maža kuo menkesnį už angelus ir po jo kojomis padėjo visą kūriniją; dar daugiau, jeigu Jis paskyrė jį žygiuoti per žemę ir skleisti joje malonės pilną rojinę būseną, tai tuo pačiu Jis įdiegė į jo prigimtį ir galios gamtą palenkti ne tik kūniniu veiksmu per techniką, bet ir savo žodžiu, savo dvasia, tiesioginiu savo įsakymu. *Žodis, kilęs iš tikėjimo, turėjo būti pirmykštė ir pagrindinė gamtos valdymo priemonė.* Juk argi Kristus nepasakė, kad tie, kurie įtikės jį ir bus pakrikštyti, „ims žalčius ir, jei ką mirtinga gertų, jiems nekenks“ *(Mk 16,* 18)? Ir ar Melitės salos gyventojai nelaikė šv. Pauliaus „dievu“ kaip tik todėl, kad gyvatės kirtis į ranką jam nieko nekenkė (plg. *Apd 28, 3—6*)? Kaip pats Išganytojas savo *žodžiu* gydė ligonius, išvarinėjo velnius, tildė audras, daugino duoną, taip lygiai turėjo daryti ir tie, kurie buvo pašaukti tęsti išganomąjį Jo darbą pasaulyje. Jis aiškiai šias pareigas savo mokiniams nurodė ir net uždėjo: „Eidami skelbkite ir sakykite: Dangaus Karalystė priartėjo. Gydykite ligonius, prikelkite mirusius, apkuopkite raupsuotuosius, išvarykite velnius“ *(Mt 10, 7—8).* Šias

tačiau pareigas Kristaus mokiniai turėjo atlikti ne medicinos ar higienos priemonėmis, ne psichologijos mokslo pagalba, bet tiesiogine savo žodžio *kaip dalyvio dieviškajame Kristaus žodyje* galia. O jeigu jie ko nors kartais neįstengė, kaip tai atsitiko su minėtu jaunikaičiu, sergančiu mėnesienos liga; jeigu šiandien krikščionys iš viso neįstengia gamtos valdyti, tai ne todėl, kad Viešpats būtų sumažinęs ar atėmęs minėtą galią į savo rankų padarus, bet todėl, kad Jo mokiniai pradėjo svyruoti, kaip Petras ant vandens; pradėjo abejoti, netikėti, todėl ir negalėti. Argi mes šiandien tikime, kad neprotinga kūrinija mus suprastų, jeigu jai prabiltume apie Dievo meilę ir Jo garbę? *Tikėjimo silpnume glūdi krikščionio negalia apreikšti savo valdoviškumą pasaulyje.*

Ir juo pasaulio istorija ilgėja, juo labiau tikėjimas silpsta. Kristus tai žinojo, ir Jo skunde mokinių negalios akivaizdoje kaip tik ir glūdi šitas žinojimas. Kristus anuo metu pasakė: „O netikinti ir iškrypusi gimine! Iki kolei aš su jumis būsiu“ *(Mt 17, 16)*. Jis žinojo, kad Jo buvimo laikas žemėje yra trumpas. Todėl Jis ruošė savo mokinius, kad šie perimtų tolimesnį pasaulio vadavimą. Šiam reikalui Jis davė jiems visokeriopų malonių ir visokeriopos galios. Tačiau sykiu matė, kad jų tikėjimas yra svyruojantis ir kad todėl Jo suteikta jiems galia ne sykį pasilieka neveiksminga, nes Krikščionybė yra ne magija, bet perkeistosios būties gyvenimas. Kol Kristus buvo pats su savo mokiniais žemėje, tol šis nesėkmingumas, kilęs iš tikėjimo silpnumo, galėjo būti pataisytas tiesioginiu Jo įsikišimu, kaip ir ano jaunikaičio atveju. Tačiau iki kolei Jis pasiliks su šiais silpno tikėjimo žmonėmis! O paskui? Kas bus paskui, kai Jis atsisės Tėvo dešinėje ir paliks žmones jų laisvei? Tiesa, Jis ir tada nesiliaus tvarkęs istorijos eigos per šv. Dvasią. Jis ir tada siųs didelio tikėjimo žmonių. Tačiau visi kiti Jo pašauktieji ir pašvęstieji? Kaip jie elgsis pasaulyje? Ar jų gyvenimas nebus nuolatinis Jo žadinimas: „Viešpatie, gelbėk mus, žūvame!“ Ar jų žygiavimas žemėje su Evangelija rankoje nebus nuolatinis skendimas, išsigandus vėjo ūžimo ir bangų siautimo? Todėl Kristus ir klausė: „O žmogaus Sūnus, kai ateis, ar ras tikėjimo žemėje?“ *(Lk 18, 8)*. Ar Jis ras anos pirmykštės tvirtos dvasios, nešančios Jo suteiktą galią per visus amžius ir per visas tautas? Šis Jėzaus klausimas skamba giliu liūdesiu, rodančiu, kad iš tikro pasaulyje tikėjimo bus labai maža, o tuo pačiu labai maža ir tik-

rojo žmogaus valdoviškumo. Žmogus pasijus ne tik negalįs gamtos valdyti, bet priešingai, jis bus pats jos pavergtas, nuo jos priklausomas, nebe jos valdovas, bet jos išsivystymo vaisius, nevykęs vaisius, nes apiplėštas savo prigimtyje, nuskriaustas, ligūstas ir nelaimingas. Ir jis nustebęs klaus, kaip ir anie mokiniai Viešpatį, kodėl ligų, nelaimių, negandų, pagundų metu negelbsti jo maldos, prašymai, jo komunijos, mišios, kelionės į šventąsias vietas?.. O atsakymas visados ir visiems bus tas pats: „Dėl jūsų netikėjimo“ *(Mt 17, 19)*.

Todėl šv. Pranciškus ir stovi prieš šį svyruojantį ir abejojantį žmogų kaip gilaus tikėjimo vyras, tokio tikėjimo, kuris perkelia kalnus ir tuo būdu įvykdo tai, ką Kristus buvo žadėjęs *tikrai* Jį tikintiesiems. Argi šis Išganytojo pažadas neįvyko šv. Pranciškaus akių operacijos metu? Akių liga jis buvo jau susirgęs būdamas Egipte. Į gyvenimo pabaigą liga darėsi vis aršesnė. Šventasis beveik apako. Tuomet gydytojai, matydami, kad jokios kitos priemonės nepadeda, ryžosi įkaitinta geležimi išdeginti smilkinius. Ano meto pažiūra, ši priemonė turėjusi būti tikrai vaisinga. Kai gydytojas su baltai žėrinčia geležimi žnyplėse artinosi prie šv. Pranciškaus, šis peržegnojo ugnį ir jai tarė: „Sesute ugnie, tu esi kilnesnė ir naudingesnė už daugelį kitų sutvėrimų! Aš tau visados buvau geras ir toks pasiliksiu iš meilės Tam, kuris tave sukūrė. Būk ir tu man švelni ir nedegink manęs labiau, negu galėčiau pakęsti“ (Spec. perf. 81). Broliai išbėgo laukan, išgirdę svylančio kūno čiurkšėjimą. Bet šventasis kreipėsi į gydytoją sakydamas: „Jei dar negana, prašau deginti toliau,— ir atsisukęs į brolius: — Jūs bailiai ir mažatikiai! Kodėl jūs pabėgote? Aš sakau jums tiesą: nejaučiau jokio skausmo ir jokio karščio“ (t. p.). Argi čia neįvyko minėtasis Kristaus pažadas, kad tikinčiajam krikščioniui niekas nekenks? Šv. Pranciškaus gyvenimo aprašinėtojai pasakoja, kad ugnį jis ypatingai mėgęs. Kai sykį, sėdint jam prie židinio, užsidegęs jo drabužis, šventasis nenorėjęs jo gesinti. Nustebęs brolis nubėgęs pas viršininką, ir šis atskubėjęs ugnį užgesinęs, nors ir prieš šv. Pranciškaus valią. Jam buvo skaudu užpūsti žvakę ar lempą. Taip jis buvo su ugnimi suaugęs! Jis kalbėdavosi su ja apie Viešpatį ir ne sykį tokių pokalbių metu patekdavo ekstazėn. Todėl nė kiek nenuostabu, kad operacijos metu jis nejautęs jokio karščio: ugnis jam buvusi švelni sesuo, kaip ir jis jai mylintis brolis. Ji

atliko savo pareigą: po operacijos jam buvo išdegusios visos gyslos nuo smilkinio ligi akies; tačiau atliko taip, kaip gailestingoji sesuo, nesukeldama skausmo.

3. Vis dėlto šioje vietoje mums kyla pagrindinis klausimas: kas gi yra savo gelmėse šis tikėjimas, kuris palenkia gamtą žmogaus įsakymams?— Dažnai yra sakoma, kad tikėjimas esąs pripažinimas ko nors tiesa ne dėl vidinio aiškumo, bet dėl viršinio autoriteto. Visai teisingai. Tačiau šitaip suprastą tikėjimą turi kiekvienas žmogus — ir stabmeldys, nes ir jis juk kuo nors tiki dėl autoriteto. Tai yra tik *formalinė* tikėjimo apibrėžtis, atskirianti jį nuo žinojimo, bet neatskleidžianti tikros jo esmės. Todėl ne šį tikėjimą turėjo galvoje Kristus, vadindamas savo mokinius menko tikėjimo žmonėmis, ir ne šis tikėjimas turi galios perkelti kalnus. Kol tikėjimas yra tik proto pritarimas autoritetui, tol jis pasilieka prigimtojoje srityje ir tol jis yra tik teorinis aktas, nesugebąs pralaužti žmogaus vidaus ir virsti tvarkomuoju pasaulio pradu. *Prigimtas tikėjimas visados yra menkesnės vertės negu žinojimas.* Užuot atskleidęs mums tiesą, jis ne sykį padaro mus lengvatikiais ir įpainioja mus į prietarus. Todėl kai Šventasis Raštas kalba apie tikėjimą, jis supranta jį nebe prigimtąja, bet antgamtine prasme. *Tikėjimas kaip žmogaus galios šaltinis gamtai valdyti yra Viešpaties malonė, vadinasi, atpirkimo vaisius, visiems laimėtas Jėzaus Kristaus kančia bei mirtimi ir kiekvienam perteikiamas Krikšto sakramentu.* Tik šio tad tikėjimo sklaida gali mums atverti gamtos valdymo paslaptį.

Krikštas yra pats nuostabiausias aktas visoje išganymo tvarkoje, nes jo metu esti žmogui įdiegiamos trys dieviškosios dorybės: tikėjimas, meilė ir viltis. Be šių dorybių atpirkimo kelias yra neįmanomas: *kas netiki, nemyli ir nesivilia, tas pasilieka anapus Kristaus žygio.* Išganymas įvyksta tiktai per Krikštą, t. y. per minėtų dieviškųjų dorybių įdiegimą. „Kas tikės ir bus pakrikštytas, tas bus išganytas“ *(Mk 16, 16).* Tikėjimas yra pati pirmoji dorybė, kuri atidaro atpirkimo duris. „Kas netikės, bus pasmerktas“ *(t. p.).* Vis dėlto šis iš Krikšto sakramento kyląs tikėjimas yra duodamas iš aukšto. Jis yra *dieviškoji* malonė ir dorybė ta prasme, kad ir jo kilmė, ir jo objektas yra pats Viešpats.— Tačiau ką visa tai reiškia? Ką reiškia, kad Krikšto metu žmogus gauna tikėjimą?

Krikštas yra Kristaus atpirkimo įvykdymas individualinėje žmogaus prigimtyje. Tiek gimtoji nuodėmė, tiek

bet kuri kita atskiria žmogų nuo Dievo, pastato jį nebūties kelin ir, Šventojo Rašto žodžiais kalbant, pasodina jį mirties unksmėje. Nusidėjėlio kelias eina į visišką nuasmenėjimą, į visų būties galių suglebimą, į dvasinę ir net kūninę prostraciją. Žmogus, būdamas laikomas Aukščiausiojo Valia ir sykiu nuo šios Valios nusigrįžęs, negali nieko kito laukti, kaip tik visiško išsekimo. Jeigu tad psalmininkas, lygindamas teisųjį su nusidėjėliu, sako, kad bedieviai yra „kaip pelai, sklaidomi vėjo“ *(Ps 1, 4)*, arba kad „jie greitai kris kaip šienas ir suvys kaip žalia žolė“ *(Ps 36, 2)*, tai jis čia kaip tik ir turi galvoje šį *esminį išsekimą*, nors iš viršaus ir atrodytų, kad piktiesiems nėra „jokių kentėjimų“, kad „jie nedalyvauja žmonių varguose ir neplakami kaip kiti žmonės“ *(Ps 72, 4—5)*. *Nuodėmė yra nusigrįžimas* nuo *Dievo ir tuo pačiu atsigrįžimas į nebūtį*. „Aš mačiau,— sako psalmininkas,— bedievį, kuris kėlėsi puikybėn ir plėtėsi kaip šakotas kedras; praėjau, ir štai jo nebebuvo; ieškojau jo ir neberadau“ *(Ps 36, 35—36)*. Nuodėmės pažadintas putlumas yra netikras: jis nėra būtis, bet tiktai *būties kaukė*, todėl nykstanti kaip ir visos apgaulės.

Prisiėmęs žmogiškąją prigimtį — jos kančią ir jos mirtį,— Kristus vėl sujungė žmogų su Dievu ir tuo būdu grąžino jį atgal iš nebūties kelio. Jis išvedė jį iš mirties unksmės į gyvenimo šviesą. Jis atstatė jo būties galias ir savo malone jas įveiksmino. Kai psalmininkas, piešdamas Mesijo Karalystę, sako, kad išganytojas „gins tautos pažemintuosius ir gelbės beturčių vaikus“; kad „Jo dienomis žydės teisybė ir taikos apstybė“; kad „žemėje bus gausu javų ir ant kalnų viršūnių jos vaisiai oš kaip Libanas“; kad „miestų gyventojai klestės kaip žemės žolė“ *(Ps 71, 4—16)*, tai visais šiais konkrečiais vaizdais jis kaip tik nori išreikšti *atpirktosios būties pilnatvę*. Atpirkimas yra žmogaus atkūrimas, jo atnaujinimas ir atstatymas. „Jei kas yra Kristuje, tas yra naujas sutvėrimas: kas buvo sena, praėjo; štai visa pasidarė nauja“ *(2 Kor 5, 17)*. Tai nėra tik paviršutinis pakeitimas, įvykęs kurioje nors žmogaus būtybės galioje, sakysime: prote, prisiimant krikščioniškąsias mintis, valioje, klusniai vykdant krikščioniškuosius įsakymus, jausmuose, giliai pergyvenant krikščioniškąjį kultą. Ne, tai yra pakeitimas pačios žmogiškosios būties. Galių pakitimas yra tik šio gilesnio *būtinio* pakeitimo išraiška. Šv. Pauliaus minimas „naujas žmogus“ *(Ef 2, 15)*, kuriuo jis vadina krikščionį, iš tikro yra *naujas*

visu savimi, naujas pačiu žmogiškuoju savo pradu. *Būti krikščionimi reiškia naujai būti.*

Krikštas kaip tik ir įvykdo šį esminį naujumą individualinėje mūsų prigimtyje. Pakrikštytasis žmogus ir yra anas „naujas sutvėrimas", kuriame praėjo visa, kas buvo sena, ir visa pasidarė nauja: „corda, voces et opera — mintys, žodžiai ir darbai", kaip sako senas Prisikėlimo himnas. *Krikštas yra individualinis žmogaus Atkūrimas.* Jis yra mūsojo atitrūkusio asmens sujungimas su Dievu, jo įveiksminimas naujai būčiai, jo atnaujintas pašaukimas iš nebūties. Žmogus, kaip ir kiekvienas kitas kūrinys, yra įsidaiktinęs Dievo žodis. Dar daugiau, jis yra įsidaiktinęs Viešpaties *vardas,* nes Dievas sukūrė žmogų pagal savo paties paveikslą bei panašumą, vadinasi, jį kurdamas ištarė *pats save.* Nuodėmė aptemdė šį paveikslą, ir žmogus pradėjo nebepažinti savyje Dievo. Kristus šią tamsą išsklaidė ir Dievo panašumą žmogiškojoje prigimtyje atstatė tuo būdu, kad Jis pats pasidarė „neregimojo Dievo paveikslas" ir apgyvendino savyje „Dievo pilnybę" *(Kol 1, 15—19).* Krikšto metu šisai atnaujintasis žmogiškasis pirmavaizdis kaip tik ir yra įdiegiamas individualinėje prigimtyje. Viešpats vėl taria savo vardą, ir šis iš naujo įsidaiktina nuodėmės nubūtintame žmoguje. Savo gelmėmis Krikšto sakramentas yra panašus į pirmykštį kuriamąjį Dievo veiksmą. Kaip iš pirmykščio chaotiško vandens Dievo Dvasia šaukė kūrinius *gamtiškai* būti (plg. *Pr 1, 2*), taip ta pati Dvasia iš Krikšto vandens šaukia žmogų iš naujo *antgamtiškai* būti. Ir kaip anuo metu dieviškasis šūksnis atsiliepė žmogiškąja būtimi, taip ir dabar tas pats šūksnis atsiliepia atnaujintąja būtimi. Tai ir yra tasai sakramentinis Krikšto charakteris, tasai neišdildomas įspaudas, kuriuo esti pažymimas kiekvienas pakrikštytasis žmogus. Tai anasai pirmykštis dieviškasis paveikslas, iš naujo Kristaus atpirkimu atstatytas ir nušviestas.

Giliausia tad prasme Krikštas yra atskirame žmoguje įsidaiktinęs atnaujintasis Dievo pašaukimas antgamtinei būčiai. Kurdamas žmogų, Dievas jį kartu pašaukė antgamtiniam gyvenimui ir šį pašaukimą išreiškė įvairiomis malonėmis, kuriomis buvo papuoštas rojinis žmogus. Nusidėdamas jis šių malonių neteko ir pasidarė grynai gamtinis žmogus, *gamtažmogis* tikrąja šio žodžio prasme. Krikštas jį šaukia antgamtinei būčiai antrą sykį. Jis vėl papuošia jį antgamtinėmis dovanomis, tiesa, šį sykį jau kitokiomis, nes ir visas tolimesnis pakrikštyto žmogaus

kelias žemėje yra kitoks, negu jis turėjo būti rojiniam žmogui. Štai kodėl Krikštas ir yra Bažnyčios vadinamas „atgimimo sakramentu", kuriuo yra nuvalomas „kiekvienas senojo žmogaus susitepimas" (plg. vandens šventinimą didįjį Šeštadienį).

Žmogaus atkūrimas, įvykstąs Krikšto metu, kaip tik ir išsiskleidžia minėtomis trimis dorybėmis: tikėjimu, meile ir viltimi. Šios dorybės yra atnaujintos žmogiškosios būties ženklai. Jomis įsidaiktina ir pasireiškia dieviškasis žmogaus pašaukimas antgamtiniam gyvenimui. Jos yra pirmieji šio gyvenimo želmenys. *Trys dieviškosios dorybės yra individualinio žmogaus atpirkimo išraiškos.* Tai yra tie saitai, kuriais žmogus iš naujo yra surišamas su Dievu per Kristų ir Kristuje. Atstatytasis Dievo paveikslas Jėzuje išplinta šių dorybių pavidalu individualinėje mūsų prigimtyje ir padaro mus Logos dievažmogiškumo dalyviais. Per tikėjimą, meilę ir viltį žmogus išeina iš savo gamtiškumo ir tampa *dievažmogiu:* Kristaus padaru ir Dievo būstu Dvasioje, kaip jį nuostabiai prasmingai vadina šv. Paulius (plg. *Ef 2, 10—23*).— Palikdami šį sykį nenagrinėję meilę ir viltį, nes tai mus nutolintų nuo mūsų temos, norime truputį stabtelėti prie *tikėjimo,* kurio samprata turi pagrindinę reikšmę žmogaus valdoviškumui pažinti.

4. Būdamas dieviškoji dorybė, tikėjimas yra įdiegiamas mūsų būtin paties Dievo. Tai yra ano atnaujinto pašaukimo įsidaiktinimas. *Dievo atžvilgiu tikėjimas yra Sakramentinio charakterio įgijęs dieviškasis žodis, į mus tartas ir mumyse pasilikęs.* Tačiau kad jis galėtų būti veiksmingas, jis turi būti mūsų išgirstas, pripažintas ir priimtas. Šv. Augustinas savo metu yra teisingai nurodęs, kad Viešpats sukūrė žmogų be jo paties noro ir prisidėjimo, bet Jis neišganys jo be jo paties valios. Kūrimo aktas yra vienasmeninis: jis kyla tik vienos dieviškosios valios sprendimu. Tuo tarpu išganymo aktas jau yra dviasmeninis: jis kyla iš dieviškosios ir žmogiškosios valios sutartinės. Dievas atstato mūsų būtį ir paverčia mus naujais sutvėrimais. Bet kad šis naujumas išplistų *individualinėje* prigimtyje, kad jis virstų *atskiro* žmogaus būsena bei veiksena, reikia, kad mūsoji asmeninė valia atsilieptų į Viešpaties pašaukimą, kaip atsiliepė Saulius, kelionėje į Damaską nutrenktas žemėn: „Viešpatie, ko nori, kad daryčiau?" *(Apd 9, 6).* Šituo klausimu Saulius kaip tik atvėrė savo būtybę išganomajam Dievo veikimui. Jis pasi-

rodė esąs pasiruošęs *vykdyti* išgirstą Išganytojo žodį. Todėl šis žodis ir rado jame tokios našios dirvos (plg. *1 Kor 15, 10*). *Žmogaus tad atžvilgiu tikėjimas yra teigiamas jo atsakymas į mumyse Krikšto sakramentu tartą dieviškąjį žodį.* Tai yra laisvas žmogaus atsiskleidimas šio žodžio galiai, tai dieviškojo pašaukimo pripažinimas savo valia. Kaip Marija, išgirdusi angelo pranešimą, tarė savo „tebūnie" *(Lk 1, 38)* ir tuo būdu šį pranešimą įveiksmino, taip lygiai ir kiekvienas žmogus turi tarti savą „tebūnie" Krikšto sakramentu įsidaiktinusiam dieviškajam žodžiui, kad šis galėtų virsti naująja mūsų būsena. *Laisva būtybė gali būti išganyta tik jai pačiai norint.* Šis tad noras, šis žmogiškasis „tebūnie" kaip tik ir sudaro antrąjį esminį tikėjimo pradą.

Tikėjimas tad yra Viešpaties pašaukimas ir žmogaus atsiliepimas. Ir tik tada, kai šie du pradai susijungia vienybėn, kai Dievo žodis krinta į žmogaus paruoštą našią jo prigimties dirvą, tik tada jis turi galios perkelti kalnus. Krikšto metu Dievas pašaukia žmogų antgamtinei būčiai, įdiegdamas jam Kristaus atstatytąjį dieviškąjį jo pirmavaizdį. Tačiau šiame pirmavaizdyje, kaip jau buvo sakyta, glūdi ir žmogaus valdoviškumas: *kūrinys, sutvertas pagal paties Dievo paveikslą, pačia savo esme yra valdovas, kaip ir jo Originalas.* Jeigu tad žmogus šį atnaujintą savo paties pirmavaizdį sava valia pripažįsta, jam atsiveria visa savo būtybe ir jį padaro apsprendžiamuoju viso savo buvimo pradu, jis savaime virsta tokiu, kokio siekia šis jo pirmavaizdis, būtent *gamtos valdovu.* Galia valdyti gamtą tikėjimu nėra prigimtoji galia: nei gamtos dėsnių pažinimas, nei psichologinė ar moralinė įtaiga, nei galop valios pajėgumas. *Tai yra atstatytojo Dievo paveikslo galia.* Tai grįžimas į anuos pirmykščius, paties Dievo norėtus ir Jo paties pagrįstus santykius tarp žmogaus ir gamtos, kai gamta savaime nusilenkė žmogui, nes jame regėjo savo Kūrėjo atvaizdą. *Gamtos nusilenkimas žmogui esmėje yra nusilenkimas Dievui.* Žmogus kaip kūrinys — apie tai jau buvo kalbėta — stovi su gamta toje pačioje plotmėje. Bet žmogus kaip Dievo paveikslo nešėjas ir jo vykdytojas neapsakomai gamtą pralenkia, virsdamas jos valdovu per savo dalyvavimą dieviškojoje galioje. Galia valdyti gamtą iš tikro yra paties Dievo galia. Tačiau reikia, kad ši galia žmoguje būtų veiksminga; reikia, kad Dievas žmoguje būtų toks ryškus, jog kiekvienas susidūrimas su gamta leistų jai pajausti, kad tai yra susidūrimas ne su kūriniu,

bet su pačiu Kūrėju, per kūrinį kalbančiu ir jame veikiančiu. Tikėjimas arba Krikšto metu įdiegto dieviškojo žodžio pripažinimas ir išplėtimas mūsų būtyje kaip tik mus ir padaro šitokiais Dievo nešėjais bei reiškėjais ir tuo pačiu valdovišką Jo galią paverčia mūsų pačių galia. Tikėdami mes tampame tikrais Dievo atvaizdais, anais psalmės minimais dievais ir Aukščiausiojo sūnumis (plg. *Ps 81, 6*), todėl ir galime išplėsti savo galią viršum gamtos, nes iš tikro tai yra dieviškosios galios išplėtimas, mums tarpininkaujant. Kaip per vandenį, duoną ir vyną, aliejų ir žodį Dievas plečia sakramentinį savo veikimą kūrinijoje, taip lygiai per žmogų Jis šią kūriniją veda Jo paties nurodytu keliu. *Žmogus yra didysis sakramentas,* vadinasi, *Viešpaties ženklas,* veikiąs Jo vardu ir Jo galybe, todėl nerandąs nieko negalima savo žygiavime per pasaulį. Tikėjimas kaip tik įsakramentina žmogiškąją būtį, padaro ją Dievo ženklu bei įrankiu, todėl jis ir yra pats giliausias gamtos valdymo šaltinis.

Šv. Pranciškaus galioje valdyti gamtą kaip tik ir išėjo aikštėn dieviškasis jo būties bruožas: jo gilus tikėjimas ir jo klusnumas Viešpaties pašaukimui. Visi jo santykiai su daiktais — jo žodžiai ir veiksmai — buvo ne kas kita, kaip Dievo atvaizdo savyje ryškinimas bei vykdymas. Į kūrinius jis žiūrėjo tik kaip į Dievo prasmenis, kurie apie Jį kalbėjo ir Jį liudijo. Su jais kalbėjosi jis tik apie Kūrėją. Juos mylėjo jis tik dėl Dievo. Juos vadavo kaip savo brolius ir seseris, vadinasi, kaip to paties Viešpaties vaikus. *Didžiojo Karaliaus šauklys žygiavo per žemę, ruošdamas Jam kelią ne tik žmonėse, bet ir gamtoje.* Todėl jį „visi daiktai pažino“ (Rilke) ir jam nusilenkė, nes iš jo bylojo pasaulio gelbėtojas kaip dalyvis visuotiniame Kristaus atpirkime. Todėl tikėjime — arba aname nuostabiai giliame atsiskleidime dieviškajam žodžiui — kaip tik ir glūdi Asyžiaus Neturtėlio paslaptis gamtai valdyti. Viešpaties suteiktą galią į žemės padarus šv. Pranciškus tik todėl taip galingai apreiškė, kad jis apreiškė savyje Dievą, kad jis buvo „antrasis Kristus“, vadinasi, žmogus, regimai nešąs atstatytąjį Dievo paveikslą. Ir gamta atsakė į šį Dievo apreiškimą, sklindantį iš visos šventojo būtybės. 1224 m. keliavo šv. Pranciškus su broliais į seniau (1213) jiems grafo Orlando padovanotą Alvernos kalną, kad ten nuošalumoj atšvęstų Marijos į dangų ėmimo šventę, o paskui keturiasdešimt dienų pasninku pasiruoštų garbinti šv. Mykolą arkangelą (rugs. 29 d.), kuriam šventasis

jautė ypatingą prisirišimą. „Kai jie atsidūrė vienoje Alvernos aukštumoje po uolomis, šventasis norėjo pasilsėti po ąžuolu, stovinčiu pakelėje. Besiilsint jiems medžio pavėsyje, šv. Pranciškus stebėjo prieš jų akis atsivėrusią apylinkę. Taip jam bežiūrint, staiga atūžė didelis būrys paukščių, giedojo ir švilpiniavo, tūpė jam ant galvos, ant pečių, ant kelių ir ant rankų. Matydamas tokį nuostabų vaizdą, šventasis tarė savo broliams: „Dabar tikiu, mano broliai, kad Viešpačiui Jėzui patinka, jei mes ruošiamės šiame kalne apsigyventi, nes mūsų broliai paukščiai taip labai džiaugiasi mūsų atvykimu" (Fioretti c. 55). *Kūrinija džiaugiasi žmogaus pasirodymu pasaulyje,* bet tik tuo atveju, jeigu jis ateina vykdyti jam Viešpaties skirto pašaukimo.

5. Vis dėlto tikėjimo nešamas *žodis* buvo tiktai vienas pavidalas, kuriuo reiškėsi šv. Pranciškaus galia į gamtą. Jis mums atrodo nuostabus, nes *šiuo būdu* mes pasaulio nebevaldome. Žodžio įtaka gamtai mūsų yra prarasta dėl menko mūsų tikėjimo. Tačiau mes turime kitą būdą pasauliui palenkti; būdą, kurį naudojo taip pat ir Asyžiaus šventasis ir kuris mums ir jam yra bendras, būtent *darbą.* Savo testamente šv. Pranciškus yra parašęs: „Aš dirbau savo rankomis ir *noriu dirbti;* labai noriu, kad ir visi kiti broliai užsiimtų padoriu darbu. O kurie nemoka, tegu išmoksta, tik ne todėl, kad už darbą būtų atlyginami, bet kad duotų gerą pavyzdį ir išvengtų tinginiavimo. Jei už darbą nebus atlyginta, eikime prie Viešpaties stalo, elgetaudami nuo durų prie durų" *. Darbo evangelijos amžiuje, kurį gyvename, prasminga yra panagrinėti šį šv. Pranciškaus palikimą. Ką reiškia, jeigu jis ir pats dirbo, ir broliams liepė dirbti? Kokią prasmę darbas turėjo jo būtyje?

Nesunku pastebėti, kad *šv. Pranciškaus testamente darbas yra atsietas nuo uždarbio,* vadinasi, nuo naudos, kuria jis yra grindžiamas moderniojo žmogaus sąmonėje. Mes dirbame todėl, kad šį tą pelnytume. Darbas, kuris nežada jokio uždarbio, mūsų nevilioja. Dar daugiau, mes laikome nesąmone dirbti, nieko už tai negaudami. Tuo tarpu šv. Pranciškus aiškiai įsako broliams dirbti „ne todėl, kad už darbą būtų atlyginami — non par la cupidigia di ricevere il prezzo della fatica". Kitaip sakant, šventojo broliai turi

* Regula et Constitutiones Gen. Fratrum Minorum (Testamentum s. Francisci), Ad Claras Aquas, 1922.

dirbti kiekvienu atveju. Jeigu jie ką nors už tai gaus, tegu dėkoja Dievui. Jeigu nieko negaus, tegu „eina prie Viešpaties stalo, elgetaudami nuo durų prie durų". Asyžiaus Neturtėlio brolių darbas neturėjo būti susietas su ekonomine nauda. *Darbo tikslas šv. Pranciškaus pergyvenime nėra uždarbis.*— Kas tad jis yra? Kodėl šv. Pranciškus ir jo broliai dirbo? Į tai šventasis atsako nurodydamas du pagrindiniu darbo akstinu: kad broliai „duotų gerą pavyzdį" ir kad „vengtų tinginiavimo". Abu šie akstinai yra nuostabūs, todėl verti gilesnio susimąstymo.

Kame glūdi *pavyzdžio darbu* esmė? Jeigu šv. Pranciškaus broliai dirba ne uždarbiui, tai kokiu būdu jie šitą pavyzdį duoda? Mums atrodo, kad pavyzdys būtų tada, jei broliai imtų už savo patarnavimus tegu ir kuklų atlyginimą ir tuo būdu parodytų, kad štai jie pragyvena iš savo darbo, todėl nieko neprašo iš žmonių ir nėra visuomenei našta. Bet taip nėra. Šventasis aiškiai savo testamente sako, kad broliai, nieko negavę už savo darbą, turi „eiti prie Viešpaties stalo", vadinasi, elgetauti. Brolių pragyvenimo šv. Pranciškus nerišo su jų darbu. Kokiu tad būdu jie galėjo duoti žmonėms pavyzdį? Pačiu darbu kaip veikimu? Galbūt! Tačiau kokią prasmę tada turi šis veikimas, jeigu jis neneša naudos? Ką reiškia dirbti, neužsidirbant pragyvenimo?

Į šiuos klausimus atsako mums pats Apreiškimas, nurodydamas aną šaltinį, iš kurio darbui ištekėjo *naudos* pobūdis. Pirmiesiems žmonėms nusidėjus, Dievas metė eilę prakeiksmų: žalčiui, Ievai, Adomui (plg. *Pr 3, 14—19*). Šiam pastarajam Viešpats kalbėjo: „Tebūnie prakeikta žemė dėl tavo darbo (t. y. dėl nuodėmės.— *Mc*). Tu valgysi iš jos, plušėdamas visą gyvenimą... Savo kaktos prakaite valgysi savo duoną" *(3, 17—19)*. Šie žodžiai kaip tik ir atskleidžia darbą kaip žmogaus *pragyvenimo* šaltinį. Nusidėjęs žmogus turėjo sunkiai žemėje plušėti ir tik tokiu būdu pelnyti sau duonos. Šiandien mes visa tai laikome savaime suprantamu dalyku. Juk argi ne tas pats Apreiškimas šv. Pauliaus lūpomis yra pasakęs, kad kas nedirba, tegu ir nevalgo? O jei žmogus turi *būtinai* valgyti, vadinasi, jis turi *būtinai* ir dirbti, nes valgis kyla tik iš darbo. Todėl mes teisingai laikome netikusia tokią socialinę santvarką, kurioje žmogus gali pramisti ir be darbo. Visi žemėje turi dirbti, nes visi turi valgyti. Darbas yra vienintelis teisingas pragyvenimo šaltinis, nurodytas paties Viešpaties Dievo.

Ir vis dėlto pradžioje taip nebuvo. Pradžioje pragyvenimas nebuvo susietas su darbu. Šventasis Raštas pasakoja, kad Dievas, sukūręs žmones, jiems pasakęs: „Štai aš daviau jums visus žemės želmenis, brandinančius sėklų, ir visus medžius, turinčius savyje savo rūšies sėklų, kad jie būtų jums valgiui; <...> ir visus žemės gyvulius bei dangaus paukščius, ir visa, kas tik juda žemėje, kad turėtumėte kuo misti“ *(Pr 1, 29—30)*. Kitaip sakant, *pats žmogaus buvimas gamtoje turėjo būti jo pragyvenimo šaltinis*. Gamta turėjo būti jam anas šv. Pranciškaus minimas „Viešpaties stalas“, Jo paties padengtas, prie kurio žmogui reikėjo tik sėsti ir sotintis. Pradiniam žmogui nebuvo skirta pirma gamtą perkeisti, perdirbti, liejant kaktos prakaitą, o tik paskui ja naudotis. Ne, *pragyvenimas buvo savaiminga išplauka iš žmogaus buvimo pasaulyje*. Anie iš visos žemės į Edeno sodą sugabenti medžiai, „malonūs pažiūrėti ir skanūs valgyti“, anas „gyvybės medis“, augęs pačiame rojaus viduryje (plg. *Pr 2, 9*), buvo ne kas kita, kaip Dievo paruoštos sąlygos žmogui pasaulyje išsilaikyti be jo paties plušėjimo *šiam reikalui*.

Tačiau ar tai reiškė, kad rojinis žmogus nebuvo skirtas darbui? Anaiptol! Šventasis Raštas aiškiai teigia, kad pirmieji žmonės buvo apgyvendinti rojuje, kad „šį įdirbtų ir saugotų“ *(Pr 2, 15)*. Rojus turėjo būti pradinė žmogaus veiklos sritis. Plėsdamas savo giminę žemėje, jis turėjo tuo pačiu, kaip sakyta, plėsti ir rojų, savo veikla apimdamas visą pasaulį, visą jį sau palenkdamas ir jame viešpataudamas. Visa kūrinija turėjo virsti jo darbo ir jo sergėjimo objektu. Visa kūrinija turėjo patirti palaimintos jo veiklos, iš kurios turėjo kilti naujas pasaulis, *žmogaus pasaulis*, jo paties susikurtas, todėl jam priklausąs ir jo klausąs. *Darbas buvo pats pirmykštis, paties Dievo uždėtas žmogaus uždavinys*. Bet jis nebuvo susietas su pragyvenimu. Rojinis žmogus ne todėl pragyveno, kad dirbo, bet todėl turėjo dirbti, kad pragyvenimas jam buvo suteiktas veltui. Pradžioje ne valgis buvo darbo išplauka, bet darbas buvo pastatytas ant Viešpaties dovanoto valgio. Šias dvi vertybes sukeitė tiktai nuodėmė. Tik nuodėmė pavertė darbą pragyvenimo šaltiniu, nes rojus arba anas išvaduotosios žemės kampelis buvo prarastas, o visa žemė želdė tiktai erškėčius ir usnis (plg. *Pr 3, 18*); visa žemė buvo pagadinta, todėl nepajėgi žmogų išlaikyti be jo paties plušėjimo kaktos prakaite. *Nuodėmė nutraukė darbą į ekonominę sritį, jį pažemino ir jo prasmę aptem-*

dė. Naudos prisišliejimas prie darbo yra nuodėmės pasėka.

Atjungdamas darbą nuo uždarbio, šv. Pranciškus kaip tik ir mėgino atstatyti pirmykštį žmogiškosios veiklos pobūdį. Jis mėgino nuvalyti darbą nuo nuodėmės prakeiksmo ir atnaujinti rojinį jo paskyrimą. *Žmogus turi būtį įdirbti ir ją sergėti, bet ne iš jos pelnytis: būtis yra jo veiklos, bet ne jo naudos objektas.* Nuodėmė žmogaus žvilgį į pasaulį padarė pirkliška. Žemėje jis pradėjo matyti tiktai savo pragyvenimo šaltinį, tiktai laikinų lobių sandėlį, tik priemonę savo įgeidžiams tenkinti. Žemės apvalymas virto jos išnaudojimu. Pirkliai tapo „žemės kunigaikščiais" *(Apr 18, 23)*. Šv. Pranciškus kaip tik ir norėjo praskaidrinti šį žvilgį. Jis norėjo jį sudvasinti, išvaduodamas jį iš godumo ir iš pelno troškulio. Asyžiaus Neturtėlio broliai turėjo dirbti kaip Adomas rojuje, nežiūrėdami, ar kas nors jiems už jų darbą mokės, ar ne. Jų veikla turėjo turėti kilnesnę prasmę negu tik pragyvenimas. Rojaus žmogui stalas buvo padengtas paties Dievo: tai buvo išvaduotosios gamtos vaisingumas. Šv. Pranciškui šis stalas irgi buvo Viešpaties: tai pakrikštytojo žmogaus gailestingumas. Rojaus žmogus tiesė ranką į gamtą ir iš jos sotinosi. Asyžiaus Neturtėlis tiesė ranką į žmones ir sotinosi jų širdies atvirumu. Tačiau nei rojinio žmogaus savaimingas pragyvenimas, nei šv. Pranciškaus elgetavimas nebuvo esmingai susietas su darbu. Anasai pavyzdys, kurį šventojo broliai turėjo duoti savo darbu, buvo ne pats veikimas dėl veikimo, bet *atnaujintasis veikimas rojaus pavyzdžiu*. Matydami brolius dirbant ir vis dėlto neieškant atlygio už savo darbą, žmonės turėjo prisiminti pamirštą darbo prasmę, aną kilnesnę jo pusę, jo rojinį pobūdį; jie turėjo prisiminti, kad iš darbo kylanti nauda yra tiktai nuodėmės pasėka, tik Dievo prakeiksmas, iš kurio reikia vaduotis, o ne jį stiprinti. Kas dirba dėl atlygio, tas šį prakeiksmą sunkina, nes stiprina žemėje nuodėmės viešpatavimą. Kas dirba atlygio nepaisydamas, tas vykdo pirmykštę dieviškąją darbo prasmę ir tuo būdu vaduoja darbą nuo jį ištikusio nuodėmės slogučio. *Šv. Pranciškaus skelbiamas darbo atjungimas nuo atlygio yra esmėje darbo atpirkimas.* Asyžiaus Neturtėlis pasirodė žemėje ne tik kaip daiktų, bet ir kaip veiksmų gelbėtojas nuo „sugedimo vergijos".

Ko tad siekė šv. Pranciškus dirbdamas?— Ne ko kito, ko siekė ir Viešpats, įsakydamas pirmiesiems žmonėms

įdirbti rojų. Aprašinėdamas, koks pasaulis yra buvęs tuščias bei nykus prieš žmogaus sukūrimą, Šventasis Raštas pastebi: „Ir nebuvo žmogaus, kuris įdirbtų žemę“ *(Pr 2, 5).* Vadinasi, žemė laukė savo įdirbėjo. Ji laukė žmogaus, kad šis ją perkeistų, perkurtų, išvystytų ir atbaigtų. Ji buvo velnio pagadinta; jos padarai sukelti vieni prieš kitus; ji pati virtusi erškėčių ir usnių motina. Todėl ji laukė savo gelbėtojo. Ji ilgėjosi naujos, už ją aukštesnės būtybės, kuri ją išvaduotų iš šios užkeiktos būsenos ir vėl joje išplėstų aną pirmykštį Viešpaties darbų gerumą, kuriuo ji buvo pradžioje pažymėta. *Darbas kaip tik ir turėjo būti konkretus gamtos vadavimo pavidalas.* Rojinio, o vėliau tikinčiojo žmogaus žodis turėjo palenkti gamtą jo valiai. Tačiau pats vienas žodis gamtinių daiktų nekeitė. Jis tik atskleidė dieviškąją gamtos prasmę. Tačiau šiai prasmei įvykdyti, vadinasi, daiktams pagal ją sutvarkyti reikėjo *veikimo.* Šis tad tvarkomasis bei keičiantysis veikimas ir turėjo būti žmogaus *darbas.* Savo veikla žmogus turėjo gamtai grąžinti tai, ko ji buvo netekusi, ištikta iš dangaus ištremto šėtono. Tai ir buvo anasai pirmykštis darbo paskyrimas, dėl kurio žemė laukė žmogaus ir dėl kurio Dievas įsakė Adomui įdirbti rojų.

Šis tad paskyrimas kaip tik ir atgimė šv. Pranciškaus darbo sampratoje. Mielai dirbdamas tiek pats, tiek liepdamas broliams dirbti, Asyžiaus Neturtėlis norėjo duoti gerą pavyzdį ne tuo, kad jis *veikia,* bet tuo, kad *savo veikimu atperka nuodėmės paliestuosius daiktus.* Savo metu Rilke yra gražiai pasakęs, kad „kiekviename daikte slypi belaisvis“ [7]. Tai yra ne kas kita, kaip anoji krikščioniškai suprasta gamtos vergija, apie kurią kalba šv. Paulius (plg. *Rom 8, 20*). Tačiau Rilke šiam belaisviui išvesti į „Dievo vaikų garbės laisvę“ *(Rom 8, 21)* šaukiasi ne darbo, bet muzikos: „Eik, muzika, į kiekvieną daiktą ir iš kiekvienų ilgai bei baimingai laukiančių durų išvesk pavidalus“. Kaip giesmė Rilke'i yra buvimas, taip lygiai ir muzika, nes ji esanti „giesmės siela“, todėl turinti galios praverti užkerėtas daikto duris ir dienos švieson išvesti tikrąjį, atburtąjį jo pavidalą. Muzika, „žengdama į daugelį daiktų“, iš šios daugybės „padaro vieną statinį“, vadinasi, išvaduoja pasaulį iš maišaties ir jį išgano. Sutikime, kad Rilke klydo priskirdamas meninei kūrybai išganomąją reikšmę. Tačiau pats jo nujautimas, kad žmogus turįs „įspėti nebylius garsus“ kūrinijoje, kaip jis pats rašė 1899 m., buvo tikras. Ne tik poetas yra „gam-

tos mesijas“ (Novalis), bet ir *kiekvienas krikščionis*. Poetas atperka daiktus taip pat ne kuo kitu, kaip dieviškosios jų prasmės atspėjimu ir jos išreiškimu savo veikaluose. Jo kelias čia esmingai yra rojinio žmogaus kelias.

Šiuo keliu eiti yra šaukiamas kiekvienas pakrikštytasis žmogus. Kiekvienas Kristų įtikėjęs ir jo paveikslą gavęs asmuo turi siųsti į daiktus savo pašvęstąją veiklą ir iš kiekvienų laukiančių durų išvesti aną pirmykštį belaisvį. Tai ir yra tikrasis bei giliausias darbo paskyrimas. Būdamas poetinės nuotaikos, šv. Pranciškus suprato taip pat ir giesmės vaidmenį daiktų vadavime. Todėl jis giedojo ne sykį tiek pats, tiek ir savo broliams liepė giedoti, kad sutaikintų, sakysime, susipykusius Asyžiaus vyskupą ir burmistrą. Ir šventajam pasisekė: burmistras atleido vyskupui, o vyskupas prisipažino esąs staigaus būdo. Vis dėlto pagrindinis daiktų vadavimo būdas šv. Pranciškui buvo darbas, nes tik darbu daiktai gali būti pakeičiami, išimant juos iš senosios gamtinės tvarkos ir perkeliant juos į Kristaus krauju atstatytą antgamtinę tvarką. Šiam tad perkėlimui Asyžiaus Neturtėlis ir dirbo. Jam nesvarbus buvo atlygis, nes, krikščioniškai žiūrint, jis su darbu yra susijęs tik paviršiumi, tik nuodėmės paliestoje žemiškoje sąrangoje. Šv. Pranciškui svarbus buvo pats gamtos gelbėjimas iš jos pavergimo. Jam buvo gaila pagadintos žemės, jis jautė atsakingumą už Viešpaties rankų veikalus, todėl ir dirbo. Jo ir jo brolių darbas turėjo būti atperkamasis veiksmas. Savo užsiėmimais jie norėjo pratęsti Kristaus pradėtą išganymą, išplėsti jį visoje kūrinijoje ir *šiuo būdu* duoti žmonėms pavyzdį. *Visuotinis gamtos išganymas yra pagrindinis pranciškoniškojo darbo tikslas.*

III. SANTYKIAI SU KŪNU

1. Kūninė mūsų būsena yra valdoma nuostabios priešginybės. Iš vienos pusės, kūnas apreiškia mūsų dvasią ir suveda ją į santykius su pasauliu. Jis yra didžios reikšmės įrankis, kurio padedama dvasia atlieka savo uždavinius ir vykdo savo pašaukimą. Šia prasme kūnas iš tikro yra mūsų *brolis*, kaip jį vadino šv. Pranciškus, nes jis dalyvauja visame mūsų likime: mūsų nusikaltime, mūsų atpirkime ir mūsų perkeitime. Išganymas ir atmetimas, dangus ir pragaras laukia ne tik mūsų sielos, bet ir mūsų

kūno. Iš kitos tačiau pusės, kūnas yra mūsų dvasios apsunkinimas. Jis pririša dvasią prie laiko ir erdvės, jis susiaurina jos veikimo plotą, o būdamas esmingai šios tikrovės padaras, jis gundo dvasią pasilikti šiapus ir čia pastoviai įsikurti. Kūninę žmogaus būseną dvasia pergyvena kaip savotišką vergiją, kuria ji, deja, negali nusikratyti, nors kartais ir labai norėtų. Šia prasme kūnas yra mūsų *priešas,* kaip jį yra pergyvenę visų amžių asketai, rasdami šiam pergyvenimui pagrindą paties Kristaus nurodytame kūno pavojingume· arba anoje keistoje kūno galioje *papiktinti dvasią,* vadinasi, įtraukti ją į nuodėmę: „Jei dešinė akis tave piktina, išlupk ją ir mesk šalin nuo savęs, nes tau geriau, kad vienas tavo sąnarys žūtų, negu kad visas tavo kūnas būtų įmestas į pragarą. Ir jei tavo dešinė ranka tave piktina, nukirsk ją ir mesk šalin nuo savęs, nes tau geriau, kad vienas tavo sąnarys žūtų, negu visas tavo kūnas eitų į pragarą" *(Mt 9, 29—30).*

Kiek kūnas yra mūsų brolis ir mūsų dvasios išraiška, tiek jis turi būti globojamas ir ugdomas. Bet kiek jis yra mūsų priešas ir gundymas, tiek jis turi būti tramdomas ir varžomas. Pirmuoju atveju kūnas yra šventovė mumyse esančios Šv. Dvasios. Todėl šv. Paulius mums ir liepia: „Garbinkite ir nešiokite Dievą savo kūne" *(1 Kor 6, 20). Kiekvienas kūno išniekinimas, ypač paleistuvystė, yra kūne gyvenančio Dievo išniekinimas.* „Kūnas yra ne paleistuvystei, o Viešpačiui" *(6, 13).* Tačiau mūsasis gyvenimas žemėje yra savotiškos lenktynės, kurių laimikis yra amžinybė. Tuo tarpu kiekvienas, kurs bėga lenktynių, „nuo visko susilaiko" *(9, 25),* kad nepakenktų šiam vienam pagrindiniam uždaviniui. Kūnas šių didžiųjų lenktynių metu kaip tik ir yra savotiška kliūtis, nes jis yra nukreiptas ne į mūsojo bėgimo tikslą, bet visados į mūsų kelio pašalį. Todėl tas pats šv. Paulius, kuris kūną vadina Šv. Dvasios šventove ir liepia jame garbinti bei nešioti Dievą, sako: „Aš baudžiu savo kūną ir stengiuos pavergti, kad kartais, kitiems skelbdamas, pats nepasidaryčiau peiktinas" *(9, 27).* Kitaip sakant, *kūnas sudaro mums nuolatinį pavojų, todėl yra reikalingas drausmės ir tvarkos.* Tai yra nuostabi priešginybė, kurios mes nei pergalėti, nei nuo jos pabėgti negalime. Mes galime ją tik iškęsti, laukdami „mūsų kūno atpirkimo" *(Rom 8, 23).*

Ši tad gili kūninės mūsų būsenos dialektika kaip tik ir išeina aikštėn šv. Pranciškaus santykiuose su savo kūnu. Iš vienos pusės, jis buvo kūnui labai griežtas, kartais net

žiaurus, iš kitos — jis gerai suprato jo reikšmę žmogaus buvime, todėl neleido savo broliams kūno kankinti arba jo niekinti.

Nuo to laiko, kai 1207 m. balandžio mėnesį šv. Pranciškus išsivilko Asyžiaus vyskupo akivaizdoje nuogas ir atidavė tėvui visus savo drabužius, prisidengdamas tik senu vyskupo daržininko apsiaustu,— nuo to laiko jo kūnas nebematė šviesių dienų. Jo drabužiai buvo menki: sulopyti, pabrizgę, ploni, nes geresniuosius jis tuojau atiduodavo vargšams. Jo valgis buvo prastas: šventasis retai valgydavo valgį tokį, koks jis buvo paruoštas; paprastai prisibarstydavo į jį pelenų arba prisipildavo šalto vandens. Jo guolis buvo kietas: šventasis miegodavo ant žemės, po galva pasidėjęs akmenį arba pagalį. Jo miegas buvo trumpas: dažnai pakakdavo jam snustelti sėdint. Norėdamas apvaldyti kūno įgeidžius, kartas nuo karto prasiveržiančius ir drumsčiančius dvasią, šv. Pranciškus šokdavo žiemą į šaltą vandenį, plakdavosi ir pasninkaudavo. Kai 1211 m., jam esant Sarteane, užpuolė jį pagunda mesti nekaltą gyvenimą ir susikurti šeimą, jis išbėgo pusnuogis iš savo trobelės į pusnis ir pradėjo risti sniego diedukus. Suritęs jų ištisą septynetą, tarė pats sau: „Štai, Pranciškau, tavo žmona — tasai didesnysis, o tie keturi mažiukai — tai tavo sūnūs ir dukros; gi anie du pastarieji — tai tavo bernas ir merga. Visi jie dreba ir miršta nuo šalčio. Skubėk juos aprengti! Ką? Neturi kuo? Tad džiaukis, kad tau nereikia niekam kitam tarnauti, kaip tik vienam Dievui“ (Celano 119). Sykį ligos metu jis valgė truputį vištienos. Pagijęs liepė broliui parišti jį virve ant kaklo, vesti per miestą prie gėdos stulpo ir šaukti: „Štai rijūnas, vištienos prisiėdęs“ (Joergensen 200). Šitaip elgdamasis su kūnu ištisą dvidešimtį metų, šventasis, be abejo, suardė savo sveikatą. Po keturiasdešimtųjų jo amžiaus metų prasidėjo vidurių kraujavimas, sutriko kepenys ir blužnis, sutino kojos, prasidėjo sunki akių liga. Todėl ne tik mūsų laikams, bet net jau ir jo amžininkams atrodė, kad šv. Pranciškaus santykiai su savo kūnu, *objektyviai* žiūrint, nebuvo tinkami. Jie esą pateisinami tik gera šventojo valia, tačiau esą nesektini ir nepatartini.

Vis dėlto šv. Pranciškus nebuvo kūno atžvilgiu užsispyrėlis. Jis nelaikė jo blogiu, kaip manichėjai arba jo amžininkai katarai. Kūnas jam buvo „brolis asilas“; tiesa, *asilas,* vadinasi, neprotingas padaras, reikalingas dvasi-

nės globos bei vadovybės; tačiau *brolis,* vadinasi, artimas ir savas, daug artimesnis negu visi kiti Viešpaties kūriniai. „Brolis kūnas,— kalbėjo šventasis savo broliams, siųsdamas juos 1217 m. misionieriauti,— yra sielos vienutė, o siela yra atsiskyrėlis, gyvenąs šioje vienutėje: mąstydamas ir melsdamasis jis turi kalbėtis su Dievu" (Spec. perf. 190). Juk jeigu jau gamtos padarai nurodė šv. Pranciškui į Dieva ir buvo Jo prasmenys, tai tuo labiau žmogaus kūnas, kuriam yra skirta regimai reikšti dieviškąjį mūsų panašumą. Tai šv. Pranciškus patyrė ypač to didžiojo susikaupimo dieną Alvernos kalne, kur buvo pažymėtas Kristaus kančios ženklais. Stigmos padarė, kad jo kūnas virto kenčiančiojo Išganytojo atvaizdu. Nuo dabar jis iš tikro nešiojo Dievą savo kūne visai apčiuopiamu būdu ir jautė kūno likimo bendrumą su savo siela, pilna dieviškosios meilės ir šviesos. Todėl kai gydytojai 1225 m., negalėdami savo vaistais, kompresais ir mostimis palengvinti vis sunkėjančios ligos, patarė jam keisti patį gyvenimo būdą, šventasis tuojau sutiko ir tarė savo kūnui: „Džiaukis, broli kūne, ir atleisk man! Nuo dabar esu pasiruošęs nusileisti tavo norams" (Joergensen 433). Asyžiaus Neturtėlis žinojo, kad ne sykį jis buvo kūnui labai griežtas, kad neišklausė net ir teisėtų jo reikalavimų, todėl dabar gailėjosi ir prašė kūną atleisti jam šias griežtybes. Tačiau šventasis labai gerai žinojo, kad kol kūnas nėra visiškai persunktas Dievu, tol jis graso dvasiai ir todėl turi būti stipriai pažabojamas, kad nenuvestų mūsų į šunkelius ir nepaklaidintų juose mūsų sielos. Bet dabar, gavęs Išganytojo įspaudas ir dėl jų sunkiai kentėdamas — šv. Pranciškus dėl stigmų vos galėjo judėti,— kūnas pasidarė klusnus dvasios norams ir todėl galėjo būti kiek atleistas nuo griežtos pirminės priežiūros. Šv. Pranciškaus griežtumas savam kūnui iš tikro buvo griežtumas aniems iš kūno kylantiems pavojams ir gundymams, kuriuos, kaip sakėme, yra nurodęs pats Kristus. Mažėjant šiems pavojams, galėjo mažėti ir griežtumas.

Tačiau griežtumo be aiškaus reikalo šv. Pranciškus nepateisino ir jo imtis savo broliams neleido. Kūno drausminimas, pasak jo, turįs būti toks, kad nekliudytų dvasiai. Kai vienos Sekminių sueigos metu šv. Pranciškus patyrė, kad jo broliai nešioja ašutines, geležinius lankus ir kankina savo kūną, jis tuojau įsakė mesti šalin visas šias netikros askezės priemones ir pasakė šiuos reikšmingus žodžius: „Broliai turi saugotis, kad iš viršaus nesielgtų

kaip fariziejai, vaikščioją nusiminusiais veidais ir nuleistomis akimis; jie turi būti linksmi Viešpatyje, smagūs, malonūs ir draugiški“ (Joergensen 302). *Askezė, kuri nuliūdina dvasią, Asyžiaus Neturtėliui buvo atmestina.* Ji turinti būti džiaugsmo, ne nusiminimo šaltinis. Jeigu drausminimas pasiekia tokį laipsnį, kad jis neleidžia dvasiai apsireikšti, jis paneigia kūno prasmę ir virsta nekrikščionišku. Kokia priemonė kūnui drausminti yra tinkama, apsprendžia ne bendra taisyklė, bet individuali kiekvieno prigimtis. Buvojant sykį šv. Pranciškui Rivotorte, vieną naktį, broliams miegant, vienas iš jų pradėjo šaukti: „Mirštu, mirštu!“ Visi nubudo išsigandę. Šventasis tarė: „Kelkitės, broliai, ir uždekite šviesą“. Kai visi sukilo, šv. Pranciškus paklausė: „Kuris šaukė „mirštu““?—„Aš!“— atsiliepė vienas.—„Kas tau yra, broli, kad tu miršti?“—„Aš mirštu iš alkio!“— atsakė šisai. Tada šv. Pranciškus čia pat naktį liepė paruošti stalą, sėdosi prie jo su išalkusiu broliu, valgė pats ir visiems liepė valgyti, o paskui pasakė: „Mano broliai! Sakau jums: kiekvienas turi žiūrėti savo prigimties. Jeigu kuris nors iš jūsų išsiverčia su mažiau maisto negu kiti, tai tasai, kuriam jo daugiau reikia, tegu nesistengia būtinai pasekti anojo pavyzdžiu, bet tegu paiso savos prigimties ir tegu duoda kūnui tiek, kiek jam reikalinga, kad jis būtų pajėgus tarnauti dvasiai“ (Spec. perf. 160). Šis įvykis aiškiai rodo, kad *šv. Pranciškus nebuvo askezės schematikas.* Jam buvo svarbu ne taikyti visiems bendrą mastą, bet kūno drausmę taip individualizuoti, kad kiekvienas joje iš tikro rastų priemonių apsisaugoti nuo kūninės būsenos pavojų bei gundymų.

Šitoks tad priešgyniškas šventojo santykis su kūnu kaip tik ir veda mus į paties klausimo gelmes: kodėl šv. Pranciškus buvo kūnui kartais labai griežtas, o kartais vėl gana atlaidus? Ar tai yra tik žmogiškasis svyravimas, ar gal kaip tik gili įžvalga į minėtą kūninės mūsų būsenos dialektiką?

2. *Kūnas yra gamta mumyse.* Jau buvo sakyta, kad pačiame Dievo nutarime kurti žmogų glūdi jo valdoviškumas pasaulio atžvilgiu. Žmogus turėjo būti viešpats jūros žuvų, dangaus paukščių, visų žvėrių ir galop pačios žemės (plg. *Pr 1, 26*). Jis turėjo būti jos įdirbėjas ir jos sargas (plg. *Pr 2, 5—7*). Žemė buvo skirta tapti žmogaus buvimo erdve, tačiau ne ta prasme, kaip puolusiam angelui, kuris ją gadina ir niokoja savo rūstybėje, bet *že-*

mė turėjo būti žmogiškosios būties išsiskleidimo ir jos veiklos apsireiškimo vieta. Žmogus buvo pastatytas pasaulyje ne pripuolamai, bet esmingai. Todėl suprantama, kad jis turėjo būti su žeme surištas ypatingu būdu. Žemė turėjo būti jam ne tik iš viršaus kaip jo buveinė, bet ji turėjo gyventi jame pačiame, ji turėjo sudaryti jo prigimties dalį, nes tik šitaip ir žmogus galėjo būti žemei artimas, ir žemė galėjo būti žmogui sava. Pirmykščiame Viešpaties plane žemė nėra skirta būti mūsų ištrėmimo vieta ir ašarų kloniu, kaip mes ją dabar vadiname savo maldoje (Salve, Regina). Tokia ji mums virto tiktai po nuodėmės. Pradžioje žemė buvo mūsų *tėvynė,* kurion buvome pašaukti ir kurioje turėjome atlikti pagrindinį mūsų buvimo uždavinį: skleisti šventumą būtyje, paverčiant ją rojumi. Todėl ir žemės dalyvavimas mūsų prigimties sąrangoje buvo mums ne primestas, bet iš esmės atitiko mūsų pašaukimą.

Šitą žemės įėmimą į žmogiškąją būtį Dievas išsprendė tikrai nuostabiu būdu. Jis „padarė žmogų iš žemės molio ir įkvėpė jam gyvybės kvapą" *(Pr 2, 7).* Kitaip tariant, *Dievas įdvasino gamtos dalį,* ir ši įdvasinta gamta buvo pavadinta *Adomu* (plg. *Pr 5, 2*), vadinasi, žemės žmogumi, laukų dirbėju, iš jų paimtu ir į juos grįšiančiu (plg. *Pr 3, 19*). Žmogus pasirodė pasaulyje ne atbaigtas iš anksto ten kažkur transcendentinėse srityse, ne pasaulin pasiųstas kaip jam svetimas, bet iš jo paties paimtas, jį nešąs savyje, todėl su juo suaugęs ir jam artimas bei savas. Žemė buvo skirta būti ne tik žmogaus buvimo bei veikimo erdve, bet sykiu ir *nešėja* ano dieviškojo „gyvybės kvapo", kuris žemės molį pavertė įsielinta būtybe (plg. *Pr 2, 7*). Viešpaties vardas, nešąs Jo paveikslą, nusileido į gamtą, ją pašaukė, ir šio šūksnio atoliepis buvo *žmogus.* Todėl žmogus nėra, kaip kiti Dievo padarai, vienalypis: tiktai gamta, kaip gyvuliai, arba tiktai dvasia, kaip angelai. Žmogus yra viskas kartu: jis yra įdvasinta gamta ir sugamtinta dvasia. Galbūt kaip tik todėl jis yra Viešpaties paveikslas bei panašumas, kad jo kilmėje Dievas apsireiškė kaip *visos būties* — medžiaginės ir dvasinės — Autorius.

Šitą tad įdvasintą gamtos dalį, šitą *žemę mumyse* mes ir vadiname *kūnu.* Kūnas yra gamtinis padaras. Jis yra iš gamtos paimtas ir gamtoje laikosi, paklusdamas jos dėsniams. Tačiau jis yra *įdvasintas.* Jame gyvena naujas pradas, kurio gamtoje nėra ir kuris jam yra duotas

iš aukšto. Dvasia iš kūno nekyla: ji nėra jo funkcija. Ji yra jam transcendenti, vadinasi, pačia esme jį prašokstanti. Vis dėlto ji gyvena ir veikia kūne ir per kūną. Būdamas gamta, kūnas suveda dvasią į santykius su pasauliu ir tuo būdu įgalina žmogų žemę palenkti bei apvaldyti. Be abejo, būtų *nesusipratimas tvirtinti*, esą dvasia pati viena neturinti galios į gamtą tiesioginiu būdu. Apreiškimas aiškiai mini angelų veiklą gamtoje: angelai apakina ištvirkusius Sodomos vyrus, besilaužiančius naktį į Loto namus (plg. *Pr 19, 11*), ir sunaikina patį miestą *(19, 24);* angelas apsaugo Nabuchodonosaro pasmerktus tris jaunikaičius nuo krosnies liepsnų (plg. *Dan 3, 49*); angelas vadovauja jaunajam Tobijui kelionėje (plg. *Tob 5, 27*), duodamas jam naudingų patarimų *(6, 5; 6, 18—22);* angelas atidaro kalėjimo vartus ir išleidžia suimtus apaštalus (plg. *Apd 5, 19*); angelai galop vykdo Dievo bausmes pasauliui jo istorijos eigoje ir pabaigoje (plg. *Apr 8, 5; 9, 1—21; 16, 2—20*). Net ir paties žmogaus gyvenime esama akimirkų, kai jo dvasia susisiekia su gamta ne per kūną, bet tiesiog: tai įvairūs metapsichiniai reiškiniai, kaip šviesregystė, telepatija ir t. t. Vis dėlto šita tiesioginė dvasios galia į gamtą yra visai kitokio pobūdžio negu jos veikimas kūne ir per kūną. *Tiesioginiu būdu dvasia gamtos nekeičia ir jos neapipavidalina.* Niekur Apreiškime mes nerandame, kad angelai būtų kūrę kultūros kūrinių. Taip pat ir žmogus savo metapsichiniais veiksmais nieko pastovaus nėra pasiekęs. *Pasaulis yra apvaldomas ir palenkiamas tiktai tarpininkaujant kūnui, nes tik su jo pagalba dvasia kuria pastovių pavidalų.* Kūnas yra paties Dievo žmogui duotas įrankis jo valdoviškumui žemėje vykdyti bei plėsti. Jis yra dvasios tiltas į gamtą, vienintelis tiltas, kuriuo eidama dvasia pasiekia *pasiliekančių* laimėjimų.

Tačiau kaip tik todėl, kad kūnas yra tarpininkas tarp dvasios ir gamtos, kad jis yra šių dviejų būties plotmių jungiklis žmoguje, jis turi visai kitą prasmę negu gamta, iš kurios jis yra paimtas ir kurioje jis savo dėsniais tebesilaiko. Būdamas *įdvasintas,* jis yra išskirtas iš gamtinio pasaulio pačia savo būsena, kuri aną naują pradą neša ir jį apreiškia. Būdamas *tarpininkas,* jis yra pašauktas gyventi nebe savą gyvenimą, bet dvasios, jį reikšdamas ir vykdydamas regimu būdu. Kitaip sakant, *kūnas, palygintas su gamta, neturi savarankiško buvimo.* Paviršium žiūrint, mūsų kūnas yra toks pat kaip ir gyvulio: ląstelės

turi tą pačią sąrangą, audiniai tą pačią paskirtį, organai tas pačias funkcijas. Ir vis dėlto tarp gyvulio kūno ir mūsojo esama didžiulio skirtumo. Gyvulys ne turi kūną, bet *jis yra kūnas.* Jis yra tiktai gamta, todėl gyvena savarankiškai: gyvulio kūnas yra kūnas sau, būtis savyje, tikra substancija senąja prasme. Tuo tarpu žmogus nėra kūnas, bet jis *turi* kūną. Žmogaus kūnas yra palenktas mūsajam Aš ne tik moraline, bet ir ontologine prasme. Jis jau yra kito „nuosavybė"; jis jau turi „šeimininką". Žmogaus kūnas veikia ne iš savęs, bet iš dvasios, nes dvasia jį formuoja ir valdo ligi pat jo ląstelių. Todėl jis yra „nepilna substancija" (šv. Tomas Akvinietis). Pagrindinis kūno uždavinys yra ne būti sau, bet tinkamai atsakyti į dvasios reikalavimus ir vykdyti jos norus. Todėl žmogaus kūno paskirtis yra ne paprastai *būti,* bet visų pirma *reikšti* per save žmogaus dvasią. *Kūnas žmogiškoje būtyje visų pirma yra prasmuo.* Būtis jis yra tik tiek, kad galėtų būti prasmeniu. Tačiau ne šitas jo būtiškumas padaro jį *žmogiškuoju* kūnu, bet anas gilus jo prasmeniškumas, anas dvasios apreiškimas visu savimi. Ir tik tol gamta mumyse yra kūnas, kol ji mūsų dvasią neša ir reiškia, vadinasi, kol ji yra prasmuo. Virtusi gryna būtimi, ji tuo pačiu nustoja buvusi mūsų kūnu. Tai įvyksta mirties valandą. Mirtis atitraukia dvasią iš gamtos, ir kūnas nustoja buvęs dvasios reiškėjas. Todėl jis ir virsta *lavonu.* Jis grįžta atgal į žemę, iš kurios buvo paimtas. Kūno atsipalaidavimas nuo dvasios, jo pastanga virsti savarankiška būtimi reiškia jo paties žlugimą.

3. Mirtyje šis atsipalaidavimas ir sykiu šis žlugimas yra pats ryškiausias, tačiau ne vienintelis. Didesnio ar mažesnio atsipalaidavimo ženklų matyti visame žmogaus buvime. Visas žmogaus gyvenimas yra savotiška kova su kūno pastangomis palikti prasmens sritį ir pereiti į grynos būties plotmes. Tai yra pastanga grįžti atgal į gamtą, į aną žemę, iš kurios jis buvo Viešpaties paimtas ir sujungtas su dvasine siela. Čia kaip tik ir glūdi kūno pavojingumas žmogui. Be kūno žmogus negali virsti žmogumi, vadinasi, tokiu, kokį Viešpats jį yra numatęs amžinajame savo plane, būtent pasaulio valdovu ir jo gelbėtoju. Tačiau būdamas kūne, jis yra nuolatos tykomas grėsmės teikti gamtai mumyse tokią pat prasmę, kokią ji turi būdama šalia mūsų. Kūno sąranga, jo funkcijos, jo aprūpinimas, globa bei priežiūra,— visa stengiasi atitrūkti nuo tarpininko vaidmens ir pradėti būti tiktai sau.

Nuodėmė yra suardžiusi dvasios ir kūno pirminę sandorą. Mūsų kūne „negyvena gerumas“ *(Rom 7, 18)*. Priešingai, mes randame „savo sąnariuose kitą įstatymą“, besipriešinantį mūsų dvasios įstatymui ir todėl ne sykį padarantį mus belaisviais „nuodėmės įstatymo“ *(Rom 7, 23)*. Tai yra nepaprastai gili ir skaudi mūsų prigimties pradų sankirta, kurios akivaizdoje šv. Paulius skundėsi laukdamas, kas išvaduos jį „iš to mirtingo kūno“ *(Rom 7, 24)*. Tai nėra skundas dėl mūsų kūninės būsenos apskritai. Šv. Paulius nelaiko kūno savyje nevertingu ar nuodėmingu. Jis tik skundžiasi dėl klaidingos kūno linkmės, dėl jo apgaulingų pastangų tolti nuo dvasios, jos nereikšti, jos valios nevykdyti, jos prasmeniu nebūti. Tautų apaštalas ilgisi ne paties kūno kaip tokio žlugimo, bet jo perkeitimo, jo išvadavimo iš šito klystkelio; jis ilgisi „mūsų kūno atpirkimo“ *(Rom 8, 23)*, kada mirtingas kūnas „apsivilks nemirtingumu“ *(1 Kor 15, 24)*. Tai įvyks kūno prikėlimu istorijos pabaigoje. Tuomet sugriautoji sandora bus atstatyta, kūnas apsireikš garbėje ir galybėje, tačiau ne savo paties, bet dvasios jėga. Jis bus „dvasinis kūnas“ *(1 Kor 15, 44)*, nes virs tobula dvasios išraiška ir visišku jos ženklu, netekdamas bet kokio klaidingo ir su jo paskirtimi nesuderinamo savarankiškumo.

Tačiau kol visa tai įvyks, mes gyvename bei veikiame *gyvuliniame kūne* (plg. *1 Kor 15, 44*), vadinasi, tokiame, kuris nuolatos svyra į gamtą ir sykiu traukia mus neperkeistu savo svoriu. Jis lenkia mus pripažinti jam savarankiškumą ir dvasios priemonėmis jį net įvykdyti. Jis nori, kad būtų atleistas nuo uždavinio reikšti dvasią ir kad pati dvasia pradėtų tenkinti jo reikalavimus. *Istorija yra pilna kūno kovos už savo nepriklausomybę.* Kas gi yra Kaino žmogžudystė (plg. *Pr 4, 8*), jeigu ne kūno pergalė prieš dvasinį žmogaus buvimą drauge? Kas yra Lameko dvipatystė (plg. *Pr 4, 19*), jeigu ne kūno pergalė prieš dvasinius lyčių santykius? Kas yra anasai kerštodėsnis „akis už akį, dantis už dantį“ *(Iš 21, 24)*, jeigu ne kūno pergalė prieš dvasinį atlaidumą, aukščiausią laipsnį pasiekusį Kristaus maldoje ant kryžiaus: „Tėve, atleisk jiems, nes jie nežino, ką daro“ *(Lk 23, 34)*? Gamta mumyse yra nuodėmės sukelta prieš dvasią. Ji nuolatos su ja kovoja ir nuolatos daugiau ar mažiau laimi, o iš šių laimėjimų kaip tik ir kuriasi istorijoje *atpalaiduoto kūno karalystė*. Jos apraiškų randame visais laikais. Visais

laikais kūno pageidimas (plg. *1 Jn 2, 16*) painioja žmogų į pasaulį, verčia jį vergu ir temdo, o kartais net visiškai paneigia jo valdoviškumą.

Tas pat yra ir mūsų amžiuje. Nepaisant techninių dabarties stebuklų, atrodo, kad mūsų amžius sąmoningai stato aną atpalaiduoto kūno karalystę. Kas stebi dabarties gyvenimo būdą, vargiai gali nusikratyti įspūdžiu, kad kūno reikalai šiandien yra *tyčiomis* pabrėžiami. Gyvenamieji dabarties namai vis labiau kelia aikštėn kūninius žmogaus patogumus; jie nebėra dvasios buveinė; jie dvasios nebeišreiškia; priešingai, jie ją net žlugdo, neleisdami skleistis jos asmeniškumui (masinės kolonijos) ir šeimiškumui (ankšti butai). Užtat jie labai gerai patenkina kūną savo švara, šviesos gausumu, šiluma, techniniais įrengimais.— Dabarties maitinimasis yra taip sutvarkytas, kad kuo labiausiai pataikauja gomuriui, mažiau žiūri sveikatos, o visiškai nepaiso dvasinės valgio prasmės, turinčios *mums nurodyti* į mūsų buvimą gyvais „ne viena tik duona" *(Mt 4, 4)*. Valgymas yra virtęs pirmine ir net centrine mūsų gyvenimo funkcija; mes net laiką matuojame tarpais nuo vieno valgymo ligi kito: pusryčiai, priešpiečiai, pietūs, pavakariai, vakarienė. Bažnytinis laiko padalinimas pagal maldos tarpsnius — *matutinum*, laudes, prima, tertia, sexta, nona, vesperes, completorium — yra visiškai pamirštas. Juo nebematuoja savo dienos net tie, kuriems šis padalinimas yra nuolatos primenamas jų maldose.— Mūsų moterų drabužiai, užuot atspindėję savimi jų dėvėtojų asmenybę, skuba pabrėžti atskiras kūno dalis, kad vyriškoji akis ties jomis sustotų ir jų geistų. Dabartinės mados, kas keleri metai apkeliaujančios moteriškąjį kūną, yra skiriamos patvirtinti bei įvykdyti tam, ką Kristus yra pasakęs: „Kiekvienas, kuris žiūri į moterį jos geisti, jau su ja svetimoteriavo savo širdyje" *(Mt 5, 28)*. Mūsų amžiaus moterys šitokio svetimoteriško žvilgio ne tik nesibijo, bet jo net nori ir ieško, todėl siūdinasi atitinkamus drabužius. Šiandieniniai madų salonai yra įstaigos moteriškajam kūnui puoselėti ir geisdinti.— Dabartiniai pasilinksminimai yra atremti ne į žaismą, išreiškiantį dvasios atsipalaidavimą nuo kasdieninių rūpesčių, bet į aistrą, ieškančią pasitenkinimo grubiais pavidalais. Poetinis pradas iš naujųjų pasilinksminimų yra dingęs. Jie yra pasidarę tik pavargusio, suglebusio, tačiau aistringo kūno skeryčiojimusi be grakštumo, be fantazijos, be gilesnio judesių prasmingumo.— Ekonominis dabarties

gyvenimas yra taip pat kūno tarnybos persvaroje. Tiesa, tenkinti kūninius mūsų reikalavimus yra vienas iš pagrindinių uždavinių. Tačiau šalia jo ekonominė kūryba turi padėti medžiaginius pagrindus dvasinei kultūrai: mokslui, menui, auklėjimui, visuomeniniam bendravimui. Ji taip pat turi tarnauti religijai, teikdama priemonių Dievo žodžiui skelbti ir jam tikrovėje įkūnyti. Tuo tarpu šį antrąjį savo uždavinį dabartinis ūkis vykdo nepalyginti silpniau negu kūno aprūpinimą. Tik menka dalelė jo išradimų, patobulinimų, išteklių, organizacijos yra skiriama dvasios reikalams. Visas šiandieninio ūkio svoris yra nukreiptas į kūną.

Nenuostabu todėl, kad Pijus XI, apibūdindamas mūsų laiko blogybes bei pavojus, yra pasakęs, jog „negalima išgalvoti didesnio maro griauti ne tik šeimoms, bet ir pačioms valstybėms, kaip kūno pageidimas, kitaip tarus, malonumų ieškojimas“ [8]. *Malonumas yra aukščiausia kūno karalystės vertybė.* Jeigu ši vertybė yra dedama į žmogiškojo gyvenimo pagrindą, visos kitos vertybės — tiesa, gėris, grožis, šventumas — yra savaime nustumiamos žemyn ir padaromos antraeilėmis. Bet tuo pačiu esti padaroma antraeile ir pati dvasia, kuriai šios vertybės yra esminės. Tokiu atveju jos veikla, užuot buvusi aukščiausia ir centrinė, virsta pagalbine, nes įkinkoma kūno tarnybon. Jos pasiekti laimėjimai mokslo, meno, visuomenės ir net religijos srityse, užuot buvę vertingi patys savyje, esti puoselėjami tik tiek, kiek jie įsijungia į kūno rūpesčius. Kūno persvaros amžius todėl visados reiškia artėjantį arba jau net ir esantį kultūros nuosmukį. Dar daugiau, jis reiškia ir religijos nuosmukį, nes „Dievo Karalystė yra ne valgis ir gėrimas, bet teisybė, ramybė ir džiaugsmas Šventojoje Dvasioje“ *(Rom 14, 17).* Kas tad atsideda duonos medžioklei, tam išsprūsta Dievas, nes negalima kartu tarnauti dviem valdovam: ne tik „Dievui ir Mamonai“ *(Mt 6, 25),* bet nė Dievui ir kūnui. Pagrindinis krikščioniškosios egzistencijos dėsnis yra anasai šv. Pauliaus įspėjimas romėnams: „Negriauk dėl valgio Dievo darbo“ *(Rom 14, 20). Kūno tenkinimas neturi kliudyti Dievo Karalystei žemėje.* Jeigu tad kūnas, kaip yra šiandien, įgyja persvaros prieš dvasią, jo viešpatavimas griauna ne tik šeimas ir valstybes, bet sykiu ir Dievo darbus. Būdamas iš gamtos paimtas, kūnas traukia žmogų į gamtą, vadinasi, į gyvulinę būseną, į barbarybę, į aną piktojo angelo pagadintą žemę. Mūsų laikai kaip tik nėra atsi-

spyrę šitai demoniškai traukai. Todėl subarbarėjimo ženklų vis daugiau regime pačiuose aukščiausiuose technikos laimėjimuose, kurie, tenkindami kūną, vis labiau uja dvasią. L. Klageso šauksmas ištremti šią nelemtą įsibrovėlę į metafizines aukštumas šiandien yra vykdomas visu plotu.

4. Šių pasvarstymų šviesoje kaip tik ir atsiskleidžia gilus šv. Pranciškaus santykių su kūnu prasmingumas. Jeigu kūnas mūsų gyvenime yra ne savarankiška būtis, bet *dvasios prasmuo,* tai mūsų uždavinys yra šį jo pobūdį išlaikyti, saugant jį nuo bet kokio nuslydimo į grynąjį būtiškumą. Pirmykštis Viešpaties paskyrimas įdirbti žemę liečia ne tik gamtą šalia mūsų, bet ir gamtą mumyse arba mūsų kūną. Mūsų kūnas taip pat turi būti *įdirbtas,* vadinasi, palenktas ir apvaldytas. Jam taip pat turi būti suteikta aukštesnė lytis, pro kurią dvasia geriau galėtų būti regima negu pro grynai gamtinį patiekalą, kurį mūsasis Aš gauna prasidėjimo akimirką. *Gamtos apipavidalinimas turi būti pritaikytas ir mūsų kūnui.* Kaip žmogus ima gamtinį daiktą ir iš jo padaro kultūrinį kūrinį, taip lygiai jis turi imti gyvūninį kūną ir iš jo padaryti dvasinį. Kaip gamtinis daiktas virsta kultūriniu kūriniu tuo, kad jam esti įdiegiama dvasinė žmogaus idėja, virstanti šio daikto forma, taip lygiai žmogus turi elgtis ir su savo kūnu: jis turi kūninei savo būsenai įdiegti aukštesnę idėją ir pagal ją tvarkyti visus savo kūno veiksmus. Šiam reikalui jo žinioje yra visa eilė priemonių, pradedant gražaus elgesio taisyklėmis ir baigiant krikščioniškąja askeze. Jų visų paskirtis yra padaryti, kad dvasia gyventų kūne ne tik jos buvimo, bet ir vispusiško reiškimosi prasme. *Dvasios būsena turi virsti kūno būsena.* Žmogus turi būti valdovas *visoje* gamtoje, vis tiek ar ji būtų šalia jo, ar jame pačiame. Dar daugiau, gamta mumyse arba mūsų kūnas turi būti apvaldomas pirmoje eilėje. Juk jeigu kūnas yra tarpininkas tarp dvasios ir viršinio pasaulio, tai šį vaidmenį jis turi gerai atlikti, nes kitaip dvasia negalės prieiti prie daiktų ir jų keisti. Kad anas mums svetimas didysis pasaulis paklustų dvasiai, reikia, kad jai visų pirma paklustų mažasis pasaulėlis, kuriame ji gyvena, kuris ją neša bei reiškia. Kūno apvaldymas yra pirmasis žmogaus valdoviškumo aktas.

Šiuo atžvilgiu kūno įdirbimas jau šioje tikrovėje pradeda aną visuotinį kūno sudvasinimą, kuris bus įvykdytas prikėlimu iš mirusiųjų, pergalint sunkų kūno medžiagiškumą ir padarant jį tobulu dvasios paveikslu (claritas) bei

klusniu jos laidininku (agilitas). Savo esme būdamas tarpininkas tarp mūsojo Aš ir pasaulio, kūnas pirmykščiame Viešpaties plane nebuvo skirtas būti dvasios apsunkinimu ar jos kliūtimi. Priešingai, jis turėjo būti jos pagalba ir jos įrankis. Todėl rojinėje žmogaus būsenoje jis buvo išpuoštas nuostabiomis, gyvūniniam kūnui transcendentinėmis malonėmis: neskausmingumu, neaistringumu, nemirtingumu. Rojinis žmogus nekentėjo, nejautė atpalaiduotų aistrų šėlsmo ir nemirė. Jo kūnas, nors ir būdamas susijęs su erdve ir laiku, gyveno tobuloje dvasios valdžioje. Tačiau nuodėmė, atitraukusi dvasią nuo Dievo, tuo pačiu atitraukė kūną nuo dvasios. Kūnas pasidarė *savarankiškas*. Bet kaip tik todėl jis įsijungė į gamtos likimą: į jos kentėjimus, į jos aistras ir į jos mirtingumą. Todėl šiandien kūno įdirbimas reiškia ne tik erdvės ir laiko pergalėjimą, kaip rojiniam žmogui, bet kartu pergalėjimą kančios, aistros ir mirties. Kitaip sakant, *kūno apvaldymas reiškia jo išganymą*. Tai yra pastanga grąžinti jį atgal į dvasios valdžią, kurioje jis buvo pradžioje ir kurioje jis bus po visuotinio išskaistinimo. Todėl krikščioniškasis santykis su kūnu renkasi savo išeities tašku ne dabartinį gyvūninį kūną, tamsų ir sunkų, bet būsimą dvasinį kūną, perkeistą ir išskaistintą, ir pagal šį kūninį pirmavaizdį tvarko savo kūninę tikrovę. Prisikėlęs kūnas yra visos kūninės mūsų būsenos idealas.

Krikščioniškoji askezė kaip tik ir yra idealo vykdymas kūno tikrovėje. Tiesa, ji neišsisemia žmogaus santykiu su jo kūnu. Askezė apima ir dvasią, nes ir ji nėra sutapusi su savo pirmavaizdžiu, kuriuo yra pats Dievas. Vis dėlto darbas su kūnu sudaro patį plačiausią ir gal net sunkiausią askezės uždavinį. Nors žmogaus išganymas turi prasidėti dvasioje, tačiau jis negali išplisti, jeigu kūnas nėra dvasiai palenktas. *Dvasia visiškai atsiskleidžia Dievui tik tada, kai kūnas atsiskleidžia dvasiai.* Krikščioniškajame tobulėjimo kelyje, kaip ir apskritai visoje mūsų gyvenimo sąrangoje, kūninės vertybės sudaro medžiaginę atramą dvasinėms vertybėms, ir gyvenimo sutartinė negali būti pasiekta, jeigu žemesnės vertybės nėra palenktos aukštesniosioms. Todėl apsisprendęs būti didžiojo Karaliaus šaukliu, šv. Pranciškus nukreipė savo dėmesį visų pirma į kūno apvaldymą. Pats apsisprendimas buvo, be abejo, dieviškoji malonė, duota dvasiai. Asyžiaus šventojo nusigręžimas nuo pasaulio —„exivi ex saeculo", kaip jis pats sakydavo,— nebuvo kūno drausminimo vaisius. Jis

įvyko paties Dievo pakvietimu ir buvo todėl grynai dvasinis dalykas. Tačiau jis negalėjo būti įvykdytas, neprivertus kūno šį pakvietimą priimti ir pagal jį gyventi. Juk argi anas didysis Karalius nebuvo kitų tarnas? Ar jis nepasilenkė prie ligonių ir jiems negelbėjo? Taip turėjo daryti ir Jo šauklys, jeigu jis norėjo iš tikro gyventi pagal Evangeliją. Tačiau kaip tai įvykdyti, jeigu jį krato šiurpas, išvydus raupsuotąjį? Kaip tai įvykdyti, jeigu jį ima neapsakomas noras dėvėti švelniais šilkais, miegoti minkštuose pataluose, vesti žmoną, turėti vaikų, statytis ištaigingus namus, taupyti pinigus? Kaip tai įvykdyti, jeigu kūnas eina visiškai kitu keliu, negu jį rodo ant Porciunkulės altoriaus atverstoji Mišių knyga? Reikia tad kūną įstatyti į dvasios rodomas vėžes. Reikia jį pergalėti, sudrausminti, priversti. Kitokios išeities čia nėra ir negali būti. Kūno atsipalaidavimas perskelia žmogaus būtybę, ir dvasios norai lieka tik svajonės, jeigu jie neranda atsakymo kūne, atsakymo palankaus ir klusnaus.

Todėl šv. Pranciškus ir lenkė savo kūną, kad šis į dvasios apsisprendimą atsakytų teigiamai, kad nesipurtytų įsijungti į didžiojo Karaliaus šauklio pareigas. Sutikęs raupsuotąjį, šventasis nebebėgo nuo jo, kaip seniau, bet nušoko nuo arklio, priėjo prie jo, pasilenkė ir pabučiavo žaizdotus jo pirštus. Tėvo reikalaujamas grąžinti pasiimtus Porciunkulės bažnytėlei atnaujinti pinigus, jis atidavė jam ne tik tai, kas dar buvo likę, bet ir drabužius, pasilikdamas pusplikis. O kad būtų tikras keleivis žemėje, jis nei pats negyveno, nei broliams neleido gyventi *namuose:* jo buveinė buvo molio ir žabų lūšnelė, kalnų ola, laiptai ar bažnyčios prieangis. Jo pragyvenimo šaltinis buvo elgetavimas tik šiai dienai: kas likdavo, jis išdalindavo vargšams, kad rytoj kūninį savo buvimą pradėtų visiškai iš naujo.

Visi šitie Asyžiaus šventojo poelgiai mums atrodo nehigieniški, nemediciniški, neekonomiški, neestetiški, nepsichologiški. Tačiau šitaip juos vertindami, mes pamirštame vieną dalyką: nėra nei higienos, nei medicinos, nei ekonomijos, nei estetikos, nei psichologijos šventųjų. Bažnyčia nė vieno nekanonizavo todėl, kad jis žiūrėjo savo kūno švaros ir saugojosi užsikrėsti ligomis, kad laiku ėjo pas gydytoją ir neleido įsisenėti savo negalioms, kad buvo apdairus savo apsirūpinime ir krovė gėrybes savo vaikams, kad dėvėjo be priekaištų pasiūtais drabužiais ir elegantiškai paristu kaklaraiščiu. Ne, nė vienas dėl to

nebuvo kanonizuotas ir nebus! Tai nereiškia, kad nereikalinga yra higiena, medicina, ekonomija, estetika ir psichologija. Anaiptol! Visi šie dalykai yra žmogiškosios dvasios laimėjimai. Jie yra gamtos valdymo ženklai, todėl savyje geri ir vertingi. Tačiau ten, kur dvasia susiremia su kūnu ir kur visi šie dalykai atsistoja kūno pusėje, grėsdami dvasiai pralaimėjimu, ten jie turi būti paneigti — ne iš esmės, bet egzistenciškai, kad dvasia įgytų persvara prieš kūną. Akis ir ranka yra patys svarbiausi mūsų kūno organai ir patys lanksčiausi įrankiai dvasiai reikštis. O tačiau Kristus nesibijo liepti mums atskirti juos nuo kūno visumos ir mesti šalin, jeigu jie mus piktina, vadinasi, jeigu jais naudojimasis įpainioja mus į kūno pinkles ir neleidžia dvasiai būti kūno valdove (plg. *Mt 5, 29—30*). *Kūno puoselėjimas yra prasmingas tik tada, jeigu jis yra dvasios persvaros ir jos laimėjimo išraiška.* Ugdyti kūną dėl jo paties reiškia naikinti prasminį jo pobūdį, versti jį savarankiška būtimi ir tuo pačiu neigti pačią pagrindinę jo paskirtį.

Šv. Pranciškus jautė, kad naujasis jo kelias į pasaulį turi būti visų pirma kūno apvaldymo kelias; kad jis, kitiems skelbdamas Evangeliją, pats nepasidarytų peiktinas (plg. *1 Kor 9, 27*). Todėl jis nepaisė net ir teisėtų kūno reikalavimų, kad pabrėžtų dvasios pirmenybę ir laimėtų jai neabejotiną persvarą savame buvime. *Asyžiaus šventojo griežtumas savam kūnui buvo vaisius jo visiškos ištikimybės Evangelijai.* Pridėjęs ranką prie arklo, jis nebesižvalgė atgal. Jis neprašė savo Karalių leisti jam eiti namo palaidoti mirusių pasaulio geismų. Jis nenuliūdo išgirdęs Kristaus žodžius: „Neturėkite nei aukso, nei sidabro, nei pinigų savo juostose, nei delmono kelyje, nei dviejų jupų, nei kurpių, nei lazdos“ *(Mt 10, 9—10)*. Atvirkščiai, jis apsidžiaugė patyręs tokią aiškią tolimesnio savo gyvenimo programą. Ir pagal ją jis gyveno. Jis gyveno dvasia ir dvasiai, o kūnas gavo tik tiek, kad pajėgtų šią dvasią nešti, tačiau be jokio nukrypimo į savarankiškos būties sritis. Evangelijos kelias turėjo apimti visą šventojo būtybę. Juo eiti turėjo ne tik jo dvasia, bet ir jo kūnas.

Štai kodėl šv. Pranciškaus elgesys su kūnu buvo kartais net ir labai griežtas. Tai nebuvo fakyriškas fanatizmas arba manichėjiškas kūno laikymas blogybe. Tai buvo tik pastangos atstatyti sandorą tarp dvasios ir gamtos; sandorą, kurią Kristus atstatė būties gelmėse ir kuri turi

įvykti kiekvieno žmogaus prigimtyje. Tačiau kaip apskritai išganymo įvykimas yra negalimas be paties žmogaus prisidėjimo, taip lygiai be jo yra negalimas nė šios sandoros atstatymas. *Dvasios ir kūno sutartinė kyla iš dieviškosios malonės ir iš žmogiškosios veiklos.* Be abejo, ši veikla yra ir turi būti labai individuali, nes ne kiekvienas kūnas ta pačia prasme yra dvasios apsunkinimas. Visa kūninė būsena yra dvasiai pavojinga, nes ji visa yra nuodėmės apardyta ir aptemdyta. Todėl ji visa turi būti dvasiai palenkta ir jos persunkta. Tačiau atskiruose žmonėse gali ta ar kita kūninės būsenos sritis virsti *ypatingu* pavojumi. Vienam tokį ypatingą pavojų gali sudaryti valgymas bei gėrimas, kitam apsirengimas, trečiam poilsis, ketvirtam lytinis geismas, penktam buveinė ir t. t. Kiekvienas randa savame kūne kurį nors ypatingą priešą, su kuriuo turi susigrumti labai aštriai, jeigu nori, kad šis dvasios neįveiktų ir jos pirmenybės nesunaikintų.

Iš šalies žiūrint gali atrodyti, kad šios grumtynės ne sykį yra per žiaurios, neprotingos ir nepateisinamos. Iš tikro tačiau jos tokios yra tik todėl, kad kūnas vienur ar kitur pasirodo ypatingai atsparus ir todėl reikalauja griebtis ypatingų priemonių. Be abejo, taisykle virsti šios priemonės negali, nes kūno įdirbimo taip lygiai negalima pamėgdžioti, kaip ir gamtos apipavidalinimo. Pasaulio apvaldymas — vis tiek ar šis pasaulis būtų gamta šalia mūsų, ar gamta mumyse — yra kūrybinis veiksmas, vadinasi, nepasekamas ir nepakartojamas. Kiekvieną sykį jis turi kilti iš asmens gelmių; kiekvieną sykį jis turi būti naujas bei originalus. Kas tad kūno drausminimui yra vieno vartota, dar nereiškia, kad turi tikti ir visiems kitiems. Kas nori pergalėti savo skaistybei gresiančius pavojus, nebūtinai turi šokti į šaltą vandenį ar pusplikis ritinti sniego diedukus. Kas nori nugalėti gomurio gundymus, nebūtinai turi barstyti savo valgius pelenais. Kas nori nugalėti norą puoštis, nebūtinai turi dėvėti sulopytą švarką ar pabrizgusias kelnes. Atskiri kūno drausminimo veiksmai yra individualūs, todėl turi būti pritaikyti kiekvieno mūsų prigimčiai, atsižvelgiant į jos sąrangą, į jos silpnąsias ir stipriąsias puses. Tačiau viena yra krikščioniui aišku: *kūno pergalėjimas ir visiškas jo palenkimas dvasiai turi būti įvykdytas.* Tai yra pagrindinė krikščioniškosios egzistencijos taisyklė. Kokiu pavidalu ir kokiomis priemonėmis bus tai pasiekta, yra kiekvieno reikalas skyrium. Šventųjų gyvenime naudoti būdai gali mums tikti,

bet gali ir netikti. Todėl Bažnyčia, laikydama šventuosius kūno apvaldymo pavyzdžiais, niekad neliepia mums pakartoti konkrečių šio apvaldymo aktų. Kaip pats kūno santykis su dvasia yra nepakartojamas, taip lygiai ir jo apvaldymas, nes šis juk ir yra ne kas kita, kaip anų santykių sustiprinimas. Štai kodėl ir šv. Pranciškus, taip labai būdamas griežtas savam kūnui, neleido broliams jo elgesio pamėgdžioti, bet liepė, kad kiekvienas žiūrėtų savo prigimties, vadinasi, kad kiekvienas susikurtų savą elgseną su kūnu, savą taktiką kovai su jo puolimais ir susirastų savų priemonių šiems puolimams atremti. Skolinimasis čia taip lygiai gali būti pražūtingas, kaip ir dvasios gyvenime.

5. Šv. Pranciškus stovi tad prieš mus kaip *individualinės askezės skelbėjas* ir sykiu kaip dvasios didvyris, laimėjęs anas šv. Pauliaus minimas lenktynes, kurioms ruošiantis tenka daug ko atsisakyti. Ir ne veltui tautų apaštalas krikščioniškąjį gyvenimą lygina su pasiruošimu sportiniams uždaviniams. Iš tikro tarp jų esama gilaus panašumo. Juk sportininkas taip pat yra savotiškas asketas: „Kiekvienas, kuris eina imtynių, nuo visko susilaiko" *(1 Kor 9, 25)*. Jis neleidžia savo kūnui elgtis taip, kaip jis norėtų, bet lenkia jį pagal savo dvasią, apspręstą *sportinio* tikslo. Tai yra mūsų amžiui visai suprantama. Mes nieko gero nelaukiame iš tokio sportininko, kuris leidžia savam kūnui visa, ko tik šis įsigeidžia, jo nedrausmina ir tam tikra kryptimi nelenkia. Todėl reikia tik nustebti, kad mūsų amžius tiek maža nusimano apie kūno drausminimą *antgamtiniam* tikslui. Juk jeigu kūnas nėra pačia savo prigimtimi tikęs sporto siekimams, tai kaipgi jis gali būti tikęs antgamtiniams uždaviniams? Jeigu dvasia suteikia jam sportinę lytį, tai kodėl ji negalėtų suteikti jam krikščioniškosios lyties? Todėl moderninė krikščioniškosios askezės kritika yra pagrįsta nesusipratimu. Askezė nėra kūno žalojimas, bet kaip tik jo gelbėjimas. Palenkdama kūninę mūsų būseną dvasinei, ji tuo pačiu atstato esminę kūno paskirtį būti prasmeniu ir išvaduoja jį nuo žlugimo, nes kiekvienas kūno atsipalaidavimas nuo dvasios reiškia jo mirtį.

Svarstant kūninę žmogaus būseną, reikia niekad neišleisti iš akių svarbaus biologinio fakto, kad *žmogus neturi instinkto*. Kitaip sakant, jo kūnas yra netekęs ano biologinio tikrumo bei saugumo, kuriuo yra pažymėtas gyvulys. Vietoje instinkto žmogui yra duota dvasia, kuri

kūne veikia ir jį tvarko. Biologinis žmogaus kūno tikrumas bei saugumas yra nebe savaimingas, bet sąmoningas. Kiekviena kūno funkcija, palikta pati sau, veikia žmoguje netvarkingai ir pražudo galop visą kūną. Tai yra ženklas, kad kūnas turi būti dvasios vadovaujamas ir tvarkomas. Askezė kaip tik ir yra šitoks vadovavimas. Ir visi šventieji, anie didieji krikščioniškojo gyvenimo lenktynininkai, buvo askezės vykdytojai, nes jie žinojo, kad „visi, tiesa, bėga, bet tik vienas tegauna laimikį" *(1 Kor 9, 24)*, būtent tasai, kuris labiausiai save paruošia anam nežūstančiam vainikui. Šventieji kaip tik ir buvo save paruošę, taip labai paruošę, kad jų kūnas jau šioje tikrovėje buvo virtęs tikru jų dvasios atvaizdu. Šv. Pranciškaus stigmos, gautos Alvernos kalne 1224 metų rudenį, yra geriausias tokio paruošimo ženklas. Be abejo, jos yra didelė Viešpaties malonė. Tačiau ši malonė, kaip ir visos kitos, reikalauja prigimtojo pagrindo. Ji reikalauja kūno dalyvavimo dvasios būsenoje. Kenčiančiojo Išganytojo paveikslas gali būti kūnui įspaustas tik tuo atveju, jei šis kūnas gyvena tą patį gyvenimą kaip ir dvasia; jeigu jis dvasios virpėjimus priima nuostabiu tobulumu ir į juos atsako, juos savimi išreikšdamas. Kūnas, kurio kelias nesutampa su dvasios keliu, niekados nebus tikęs stigmoms nešti, ir Viešpaties malonė jame bus veltui.

Šios malonės vaisingumas Asyžiaus šventojo kūne kaip tik ir rodo, kokio didelio sudvasinimo jo kūnas buvo pasiekęs. Tai kas, kad jis atrodė sunykęs, apleistas, ujamas. Šitas viršinis vaizdas niekad neturi klaidinti krikščioniškojo žvilgio. *Kūnas yra ne tam, kad jis klestėtų savarankiškai, bet tam, kad per jį klestėtų dvasia.* Tik tokiu atveju jis atlieka Dievo jam skirtą uždavinį ir įvykdo savo buvimo prasmę. Šv. Pranciškaus būtyje kūnas suklesdino jo dvasią kuo ryškiausiai ir tuo būdu savo paskirtį atliko kuo tobuliausiai. Jeigu mes visi turime nešioti „Dievą savo kūne" *(1 Kor 6, 20)*, tai šv. Pranciškus jį nešiojo kuo ryškiausiai, nes jis buvo „antrasis Kristus" ne tik savo dvasia, bet ir savo pavidalu, sužeistas, kaip ir jo didysis Karalius, kuriam jis ištikimai tarnavo, todėl vertas gauti net ir fizinius Jo ženklus. Stigmų gavimas buvo paskutinis ir sykiu aukščiausias kūno palenkimas dvasiai.

Minėtoji tad kūninės mūsų būsenos priešginybė — kūnas yra mūsų brolis ir sykiu mūsų priešas — buvo šv. Pranciškaus išspręsta nuostabiu būdu. Griežtas jo elge-

sys buvo skirtas kūnui priešui, vadinasi, anam nuodėmės iškreiptam, savo paskirtyje aptemusiam ir savo veikloje savarankiškam kūnui. Šitokio kūno nugalėjimas buvo dvasios laimėjimas. Dar daugiau, tai buvo laimėjimas ir ano kūno, kuris yra išėjęs iš Viešpaties rankų kaip dvasios prasmuo ir todėl savaime ilgisi dvasios viešpatavimo. Siam tad kūnui broliui šv. Pranciškus buvo atlaidus, jį gerbė, mylėjo ir globojo. Jame jis matė išskaistintojo ir prikėlimu perkeistojo kūno pradininką, Kristaus Kūno sąnarį (plg. *1 Kor 6, 15*) ir dalyvį toje garbėje, kuri yra jam tekusi Logos įsikūnijimo paslaptimi, įjungiančia kūną į Šv. Trejybės gyvenimą. Šitas kūnas buvo Asyžiečiui šventas ir tuo pačiu *tikrasis* kūnas. Visa, kas kūne yra priešinga dvasiai, kas jį veda tolyn nuo Kristaus, kas naikina jame pirmykštę Dievo paskirtį,— visa tai buvo šventajam ne kas kita, kaip kūno iškrypimas, jo išsigimimas, jo nuodėmė ir klaida. Todėl visa tai jis negalėjo nei pakęsti, nei tuo labiau mylėti. „Kūnas yra Viešpačiui" *(1 Kor 6, 13)* — štai šv. Pranciškaus kūninės būsenos dėsnis, tobulai įvykdytas jo gyvenime.

Šiuo atžvilgiu Asyžiaus Neturtėlis yra vadovas mūsų laikams ne tik savo santykiu su gamta, bet ir savo elgesiu su kūnu. Mūsasis amžius, kaip buvo sakyta, yra kūno persvaros metas, tačiau ne kūno brolio, bet kaip tik anojo kūno priešo, paklydusio ir atsipalaidavusio, todėl traukiančio dvasią į subarbarėjimą bei suplokštėjimą. Skelbdamas kovą kūnui priešui, šv. Pranciškus kaip tik vaduoja iš vergijos kūną brolį ir sykiu rodo mums tikrąjį kūninės mūsų būsenos kelią. Mūsų laikai yra paklydę daugeliu atžvilgių. Jie yra paklydę ir kūno kelyje. Jie teisingai suvokia, kad reikia kūną mylėti. Bet jie klysta teigdami, kad reikia mylėti šį iš nuodėmės kilusį ir nuodėmę savyje nešantį bei reiškiantį kūną. Kūninės būsenos gili priešginybė dabartinio žmogaus yra nejaučiama ir nesuprantama. Todėl jis ir yra susipainiojęs savo santykiuose su kūnu. Iš vienos pusės, jis leidžia jam viešpatauti visose gyvenimo srityse, iš kitos — jis jo neįima į pilnutinę žmogaus sampratą, tarsi žmogui jis būtų tiktai atsitiktinis.

Dabarties egzistencinė filosofija yra paniekinusi ne tik gamtą, bet ir kūną. Po romantinės „gyvenimo filosofijos", kurioje gyvenimas buvo sutapdytas su gyvybinėmis funkcijomis, atėjęs egzistencializmas nusigrįžo nuo „gyvenimo" ir susitelkė siaurame „Aš", bekūniame, neturinčiame tilto į pasaulį, todėl pasaulio nevaldančiame ir jo

sau nepalenkiančiame. Kūnas buvo išskirtas iš egzistencijos. Bet šiuo išskyrimu jis kaip tik ir buvo padarytas savarankiška būtimi, vadinasi, paneigtas kaip dvasios prasmuo. Argi tad nuostabu, kad ši savarankiška būtis buvo pradėta puoselėti visokiais būdais ir visokiomis priemonėmis? Kūnas priešas, paniekintas ir iš egzistencijos išguitas, atsistojo gyvenimo centre ir virto jo valdovu. B. Pascalis teisingai yra pasakęs: „Neniekinkite savyje gyvulio, nes jis keršija". Ir niekur turbūt kūno kerštas nėra taip jaučiamas kaip mūsajame amžiuje. Paniekintas dabarties metafizikoje, kūnas atsigavo dabarties praktikoje, atsigavo pražūtingu būdu, nes iškėlė ir pabrėžė ne brolišką, bet priešišką savo pusę. Jis atsigavo kaip savarankiška, vadinasi, į suirimą žengianti būtis.

Jeigu tad mūsų laikai nori apsisaugoti nuo šio pražūtingo kūninės būsenos kerštо, gresiančio visuotiniu kultūros nuosmukiu, jie turi atkreipti akis į tikrąją kūno dialektiką ir ieškoti tikrojo jos išsprendimo, gražiausiu pavidalu apsireiškusio Asyžiaus šventojo gyvenime bei veikime. Griežtumas kūnui priešui ir meilė kūnui broliui yra tai, ko mūsų laikai ieško ir ką jie kaip tik šv. Pranciškuje gali rasti.

---

[1] Rite expiatis, 1926 m. bal. 30 d., nr. 39.
[2] Plg. Über den Humanismus.—Frankfurt / M., 1949.— P. 29.
[3] Encikl. „Rite expiatis", nr. 40.
[4] Ten pat.
[5] *Gemelli A.* Das Franziskanertum.— Leipzig, 1936.— P. 39.
[6] Drei Schriftenauslegungen.— Würzburg, 1949.— P. 38.
[7] Tagebücher aus der Freizeit.— Leipzig, 1942.— P. 361.
[8] Encikl. „Ubi arcano Dei", nr. 10, liet. vert. 235 p. Lux., 1949.

Antras skyrius

ŠVENTASIS PRANCIŠKUS IR TURTAS

I. NUSISTATYMAS TURTO ATŽVILGIU

1. Evangelija mums pasakoja, kad Jėzus gimęs tvartelyje, nes „užeigoje nebuvo vietos“, ir kad Marija, suvyščiusi savo pirmgymį, „paguldė prakartėn“ *(Lk 2, 7)*. Šis prakartėje gulįs Kūdikis buvo angelo nurodytas *kaip ženklas,* kad „Dovydo mieste gimė Išganytojas, kurs yra Kristus, Viešpats“ *(2, 11)*. Prakartė vietoje rūpestingais mezginėliais ir minkšto šilko antklodėlėmis išpuošto lopšio turėjo būti *liudijimas,* kad joje gulintysis yra Aukščiausiojo Sūnus, kuriam „Viešpats Dievas duos jo tėvo Dovydo sostą“ ir kuris „karaliaus Jokūbo namuose per amžius“ *(1, 32)*. Liudijimas iš tikro nuostabus ir giliaprasmis! Įsikūnijęs Dievas, mūsų pirmavaizdis ir atpirkėjas, atėjo pasaulin tokioje aplinkoje, kurioje buvo tik truputis šiaudų pirmajam Jo guoliui. Visa kita čia nebuvo Jam skirta. Visi kiti daiktai čia nebuvo Jo reikalui. O ir tų pačių čia buvo labai nedaug: pastogė nuo lietaus, gal durys nuo vėjo, gal mažas langelis šviesai. Tvartas juk yra gyvulių būstinė, ne žmonių. Todėl žmogiškųjų reikalų jis neaprūpina. Jis yra skirtas gamtai globoti, o ne dvasiai skleisti bei reikšti. Jis neduoda žmogui nieko, kuo šis galėtų pasididžiuoti ar pasigirti. Jis priima jį tik *grynajam buvimui,* neapsunkintam jokiu medžiaginiu ištekliumi. *Tvartas yra neturto prasmuo.* Išganytojo tad gimimas Betliejaus tvartelyje ir Jo guolis prakartėje buvo ženklas ne tik pirmiesiems Jo garbintojams, bet jis taip pat yra ženklas, kad *pašvęstasis žmogiškumas esmingai yra susijęs su gyvenimo paprastumu.* Jėzus Kristus gimė tvartelyje ne tik todėl, kad Betliejaus užeigos namai buvo perpildyti, bet ir todėl, kad išvaduotų žmogiškąją prigimtį nuo sąsajų su žemiškosiomis gėrybėmis. Gimimas tvarte buvo išganomasis aktas: jis atpirko žmogų nuo pasivergimo daiktui.

Ta pati mintis yra įausta ir į pasakojimą apie šv. Pranciškaus gimimą. Kai jo motinai madonai Picai atėjęs laikas gimdyti, ji ilgai kentusi gimdymo skausmus, o kūdikis vis tarsi kažko lūkuriavęs ir nesiskubinęs. Taip jai besikankinant, į duris pasibeldęs nepažįstamas pakeleivis ir pasakęs, esą ji pagimdysianti tik tada, jei būsianti nunešta į tvartą ir paguldyta ant šiaudų. Namiškiai paklausę šio keisto patarimo, ir Pietro di Bernardone's sūnus tuojau išvydęs pasaulį. Vėliau anas tvartas buvo paverstas koplyčia, kuri ir šiandien tebestovi su užrašu viršum durų: „Hoc oratorium fuit bovis et asini stabulum, in quo natus est Franciscus mundi speculum — ši koplyčia yra buvusi jaučio ir asilo tvartas, kuriame gimė Pranciškus, pasaulio veidrodis". Be abejo, tai yra legenda, atsiradusi penkioliktajame šimtmetyje. Jos kūrėjas jau žinojo žemiškąjį šv. Pranciškaus kelią, todėl išreiškė jį ir savo kūrinyje. Jis sąmoningai pravedė lygiagretę tarp Kristaus gimimo ir šv. Pranciškaus, norėdamas atkreipti mūsų dėmesį į tai, kad Asyžiaus Neturtėlis buvęs panašus į savo didįjį Karalių ne tik savo gyvenimu, bet jau ir savo atėjimu į šį pasaulį. Kaip Išganytojas, gimęs Betliejaus tvartelyje, praėjo pro mus, neturėdamas „kur galvos priglausti" *(Mt 8, 20)*, taip lygiai ir Jo šauklys, gimęs Asyžiaus tvartelyje, turėjo būti prastuolis tikrąja ir pilnutine šio žodžio prasme. Madonos Picos negalia pagimdyti jį ištaiginguose namuose buvo tarsi dieviškoji kūdikio apsauga, kad jis nesusiliestų su Mamona ir nebūtų padalintas, bet kad jau nuo pat pirmosios savo buvimo akimirkos priklausytų vienam tik Dievui. Minėta legenda nori mums pasakyti, kad *šv. Pranciškus buvo paties Kūrėjo pašauktas gyvenimo paprastumui* ir kad todėl bet koks išteklius jam buvo kliūtis šiam pašaukimui vykdyti: net kliūtis ateiti pasaulin.

Be abejo, ne iš sykio šv. Pranciškus pasirinko neturtėlio būseną. Skirtas paveldėti tėvo užsiėmimui, jis jau nuo pat vaikystės stovėjo krautuvėje už stalo ir pagelbėjo prekiauti. Jo biografai (Celano) tvirtina, kad šventasis buvęs apsukrus pirklys, net apsukresnis negu jo tėvas. Tačiau jie neslepia, kad jam stigę vienos dorybės, be kurios nė vienas negalįs būti geru pirkliu, būtent *taupumo*. Šv. Pranciškus buvęs labai išlaidus. „Linksmas ir didžiadvasis savo siela, linkęs juokauti ir dainuoti, jis traukdavo dieną ir naktį su savo draugais per Asyžiaus miestą ir eikvojo pinigus tokiu mastu, kad lėbavimui išleisdavo

viską, ką tik gaudavo arba uždirbdavo“ (Tres socii 34). Žinoma, tai buvo yda. Išlaidumas nusikalsta ne tik ekonominiam, bet ir religiniam principui. Vis dėlto šioje ydoje slypi savotiškas žmogaus nusistatymas turto atžvilgiu. Išlaidus žmogus pergyvena asmenį kaip aukštesnį už daiktą ir daiktą kaip palenktą dvasios norams. Jis eikvoja pinigus ar kurias kitas medžiagines gėrybes kaip tik todėl, kad jų nevertina savyje, kad už jas jis perkasi tai, kas jam atrodo reikalinga, naudinga arba bent malonu. Be abejo, *išlaidumas yra netvarkingas daikto palenkimas asmeniui.* Išlaidus žmogus neregi atitikmens tarp savo norų ir medžiaginių gėrybių kiekio. Jis moka per brangiai ir perka per daug menkaverčių dalykų. Kiekvienu tačiau atveju jis stovi aukščiau už turtą ir jaučiasi esąs jo valdovas. Jam „pinigas yra nešvarus“, kaip sakydavo senieji krikščionys, ir jo „naudojimas glūdi jo išleidime“ (šv. Tomas Akvinietis). Todėl išlaidumo yda lengvai gali būti paversta *dosnumo dorybe.* Reikia tik leidžiamus pinigus ar barstomas gėrybes nukreipti gerų tikslų linkui: sušelpti beturtį, aprengti nuskurdėlį, pavalgydinti alkaną. Išlaidaus žmogaus nereikia perauklėti jo pažiūrose į turtą, nes šios pažiūros esmėje yra teisingos: *turtas yra tam, kad būtų juo naudojamasi.* Reikia tik šį naudojimąsi išvaduoti iš savimeilės ir palenkti artimo meilės dėsniui. Dosnumas kaip tik tai ir įvykdo. *Dosnumas yra išlaidumo atpirkimas.* Pinigas turi būti išleistas, tačiau ne lėbavimui, ne geismams, ne prabangai, bet *artimui.* Išlaidumas tuo ir skiriasi nuo dosnumo, kad pirmasis yra pagrįstas savimeile, o antrasis — artimo meile. Tačiau paties *turto* atžvilgiu juodu stovi toje pačioje plotmėje. Tiek išlaidus, tiek dosnus žmogus daiktą *atiduoda,* jo nepasilaikydamas ir netaupydamas.

Jeigu tad šv. Pranciškus jau nuo pat jaunystės buvo išlaidus, tai reiškia, kad jame slypėjo teisingas turto pergyvenimas, tik netvarkingai reiškiamas konkrečiame gyvenime. Ligi savo atsivertimo jis švaistė pinigus lėbavimui, vedžiodamasis draugų būrį ir su jais puotaudamas. Po atsivertimo jis visas savo turimas bei gaunamas gėrybes skyrė vargšams. Tačiau ir lėbavimo metais jis vargšų neatstumdavo. Jis duodavo jiems tiek gausiai, kad šie net stebėdavosi. O kai sykį, būdamas užimtas krautuvėje, leido pavargėliui išeiti nesušelptam, šventasis ilgai graužėsi ir pasižadėjo duoti kiekvienam, kuris tik jo prašys „per amor di Dio — dėl Dievo meilės“. Ir šį savo pažadą

jis tesėjo visą gyvenimą. Neturėdamas nieko kito, jis atiduodavo savo apsiaustą. O jeigu ir šis buvo jam vienintelis, jis nupjaudavo jo skverną, kad tik prašantysis nebūtų atstumtas. Turtas savyje niekados šv. Pranciškaus netraukė: nei jo jaunystės metais, nei po atsivertimo. Jis jam buvo tik daiktas, esmingai palenktas žmogui, todėl šiam atiduotinas, jeigu tik galįs bent kiek jam pagelbėti.

2. Todėl ir visiško neturto kelias šv. Pranciškui nebuvo toks sunkus kaip anam Evangelijos jaunikaičiui, kuris „nuo savo jaunystės" *(Mt 19, 20)* laikė įsakymus, tačiau jautė, kad dar kažko jam trūksta, todėl atėjo pas Kristų paklausti, kas tai būtų. Kristus atsakė jam labai aiškiai: „Eik, parduok, ką turi, duok beturčiams, ir turėsi turtą danguje; paskui ateik ir sek mane" *(19, 22)*. Nuliūdo tada jaunikaitis, „nes turėjo labai daug lobio" *(t. p.)*. Jis buvo mėginęs tarnauti dviem valdovam: Dievui ir Mamonai. Jo klausimas Kristui buvo iš tikro ne kas kita, kaip slaptas troškimas, kad Viešpats pateisintų šią jo dvilypę tarnybą. Tačiau kai Kristus pareikalavo aiškaus apsisprendimo už Dievą, išsižadant Mamonos, jaunikaitis nusiminė, nes tokio griežto posūkio nenorėjo. Ir tada Kristus pasakė savo mokiniams: „Iš tikrųjų sakau jums, turtingam nepigu įeiti dangaus Karalystėn" *(19, 23)*: nepigu todėl, kad ši Karalystė reikalauja *viso* žmogaus ir kad kiekvienas svyravimas ar abejingumas jau yra šios Karalystės neigimas. Tuo tarpu turtingasis, įdėjęs savęs dalį į žemės gėrybes, yra padalytas tarp Dievo ir Mamonos, dažnai Dievui net abejingas, kad Mamoną išgelbėtų arba ją padidintų. Štai kodėl nuliūdo Evangelijos jaunikaitis ir štai kodėl nuliūsta visų amžių turtingieji, išgirdę minėtus Kristaus žodžius.

Šv. Pranciškui toksai liūdesio jausmas nekilo, kai jo tėvas, pasipiktinęs atsiskyrėlišku sūnaus gyvenimu ir pinigų leidimu apirusioms koplytėlėms atstatyti, Asyžiaus vyskupo akivaizdoje pareikalavo grąžinti jam iš namų pasiimtą sumą. Priešingai, šventasis net džiaugėsi gavęs progos nusikratyti visu žemiškuoju svoriu. Jau senokai jis ieškojo priemonių, kurios jam leistų persikelti visiškon vargšo būsenon. Todėl pirmą sykį lankydamas Romą, jis nusimetė šilkinius savo drabužius, apsirengė elgetos skarmalais ir išėjo prie šv. Petro bažnyčios elgetauti. Be abejo, tuomet visa tai buvo dar tik savotiškas žaidimas. Gautoji išmalda šv. Pranciškui dar nebuvo reikalinga, nes jis pats turėjo pinigų iki valiai. Dėvimi skarmalai dar ne-

buvo jo nuosavybė, nes jie buvo skolinti iš vieno Romos elgetos. Bet dabar jo tėvo reikalavimas grėsė jį paversti *tikruoju* elgeta. Pietro di Bernardone nebenorėjo, kad jo sūnus Francesco, kuriam jis buvo numatęs šviesią ateitį, valkiotųsi po Asyžiaus apylinkes tarsi beprotis, sekiojamas ir pašiepiamas vaikų būrio. Jis norėjo arba jį susigrąžinti visiškai namo ir padaryti garbingu bei turtingu piliečiu, koks ir pats, arba viską iš jo atimti, jo išsižadėti ir nutraukti su juo bet kokius santykius. Todėl jis apskundė jį vyskupui ir pareikalavo grąžinti viską, ką sūnus buvo pasiėmęs baigiančiai griūti San Damiano koplytėlei atnaujinti. Prieš šv. Pranciškaus akis atsistojo reikalas taip lygiai griežtai apsispręsti, *kaip ir anam Evangelijos jaunikaičiui*. Ir jis apsisprendė. Vyskupo ir visų susirinkusiųjų akivaizdoje jis į tėvo reikalavimą atsakė: „Aš grąžinu mielai ne tik jam priklausančius pinigus, bet ir drabužius" (Tres socii 49). Ir nubėgęs į vyskupo kambarį išsirengė nuogas, atnešė ryšulėlį šilkų ir padėjo ties vyskupo kojomis, o paskui pridūrė: „Klausykite visi ir supraskite: ligi šiol aš vadinau Pietro di Bernardonę savo tėvu. Bet dabar, pasiryžęs tarnauti Viešpačiui, grąžinu jam pinigus, dėl kurių jis taip jaudinasi, ir sykiu drabužius, kuriuos irgi iš jo turiu. Nuo dabar aš sakysiu ne „tėve Pietro Bernardone", bet „Tėve mūsų, kurs esi danguje"" (49, 50).

Tai ir buvo tasai žingsnis, kuriuo šv. Pranciškus žengė į visiško neturto kelią. Kaip gimdamas jis atėjo pasaulin nuogas, o tvartelyje, pasak legendos, rado tik šiaudų kuokštelę, taip dabar jau pats savo valia pasiliko plikas, kad pasitikėtų tiktai Dievu, kuris apvelka laukinę žolę, šiandien žydinčią, o rytoj metamą į krosnį (plg. *Mt 6, 30*). Ir iš tikro! Asyžiaus vyskupas praskleidė savo apsiaustą ir pridengė žemiškąjį šventojo nuogumą. Tai buvo mostas, pilnas gilios prasmės. *Vyskupo apsiaustas yra dieviškosios Apvaizdos išraiška.* Juk argi ne vyskupui dera pačiam pirmajam pridengti tą, kuris vykdo Kalno pamokslą? Asyžiaus vyskupo elgesys esmėje yra ne kas kita, kaip visos Bažnyčios ryžtas imti globon alkanus, nuogus, skurstančius, nuliūdusius ir juos pavalgydinti, aprengti, sušelpti, paguosti. *Tiktai Kalno pamokslu Bažnyčia yra gyva per amžius.* Tiktai tuo ji išsilaiko istorijos eigoje, kad visų pirma ieško Dievo Karalystės (plg. *Mt 6, 33*). Žemiškoji Bažnyčios galia toli gražu neprilygsta pasaulio karalystėms ir puikybei, todėl šia galia ji negali

su jomis lenktyniauti ir ja pasitikėdama grumtis už savo buvimą. Tik į žemę atsirėmusi Bažnyčia jau būtų seniai sunaikinta ir nušluota. O jeigu ji vis dėlto išsilaiko, tai tik todėl, kad joje veikia antgamtinis pradas, ją iškeliąs aukščiau už visas žemiškąsias valdžias bei galias ir tuo būdu jai laiduojąs nežlungamumą.

Bet kaip tik dėl to Bažnyčia ir globia po savo apsiaustu visus, kurie ryžtasi gyventi anuo antgamtiniu pradu ir įsijungia į Kalno pamokslo skelbiamą būseną, nes šitie žmonės savo gyvenimu kaip tik išreiškia giliausią Bažnyčios paskirtį ir tuo būdu virsta geriausiais josios sūnumis. Tai kas, kad jiems tenka ne sykį dėvėti skarmalais! Tai kas, kad šv. Pranciškus iš vyskupo gavo tik seną jo daržininko apsiaustą! Juk argi abitas padaro vienuolį? Ir ar drabužis yra krikščionio žymė? Drabužis yra tam, kad pridengtų nuodėmės mums atskleistą mūsų nuogumą (plg. *Pr 3, 7*). Jo uždavinys yra nuolatos mums priminti, kad esame iš tikro apnuoginti, apiplėšti tiek savo dvasioje, tiek ir savo kūne. Todėl juo drabužis yra puikesnis, juo labiau jaučiamės esą pridengti, vadinasi, paslėpti nuo mūsų kaltės. *Puikus drabužis yra priemonė dildyti žmoguje gimtosios nuodėmės pajautimą.* Šilku ir aksomu, auksu ir briliantais antikristas mėgina pakeisti žmogaus buvime Krikšto ir Atgailos sakramentus. Gražiai apsirėdęs žmogus jaučiasi švarus, todėl nereikalingas dieviškųjų valomųjų priemonių. Štai kodėl Bažnyčia drabužio niekados neugdė ir jo nepuoselėjo. Visais laikais ji skyrė didžią reikšmę liturginiams drabužiams ir stengėsi įdėti į juos daug išlaidų, triūso ir meno, nes jie yra išskaistintosios tikrovės šaukliai. Jie nurodo į galutinį mūsų išvadavimą iš mūsų nuogumo. Liturginiais drabužiais apsirengęs žmogus yra viešpaties Atpirkėjo atstovas. Savo veiksmais jis vaduoja žemę iš nuodėmės prakeiksmo. Tuo tarpu kasdienos drabužis yra liudytojas, kad mes esame rojaus tremtiniai. Todėl šis liudytojas turi būti kuklus, paprastas, nusižeminęs, nes jis liudija ne mūsų garbę, bet mūsų gėdą. Jis nurodo į mūsų kaltę, dėl kurios tapome nuogi ir reikalingi priedangos.

Todėl šv. Pranciškus lengva širdimi išsivilko iš tėvo šilkų, nes tuo būdu išsivilko iš tikrąją žmogaus būseną temdančio ir net iškreipiančio lukšto ir džiaugsmingai prisiėmė sudriskusį daržininko apsiaustą kaip žmogaus nuodėmės ir jo būties skurdo liudijimą. Jis išsipaišė kalkėmis ant nugaros *kryžių* kaip atpirkimo ženklą, nes ne drabu-

žis gali išgelbėti mus iš mūsų nuogumo, bet tiktai kryžius, tiktai Kristaus kančia ir mirtis. Ir šitaip pasipuošęs jis išėjo iš vyskupo rūmų į platų pasaulį. Pirmykštis jo išlaidumas čia pasiekė pačią viršūnę: jis atidavė viską ligi paskutinio siūlo. Jis nieko nebeturėjo, ką būtų galėjęs pavadinti *savu*. Neturtas dabar tapo nebe žaismine, kaip Romoje, bet tikrovine šv. Pranciškaus būsena.

3. Jos jisai laikėsi visą gyvenimą. Dar daugiau, *neturto būseną jis įspaudė ir savo brolių bendruomenei.* Savo testamente šv. Pranciškus rašė: „Tie, kurie atėjo dalytis su mumis mūsų gyvenimu, atidavė viską, ką turėdami, vargšams ir pasitenkino sulopytu abitu, virve ir kelnėmis; *daugiau jie nieko nenorėjo*". O Jokūbas de Vitry šitaip aprašinėja pirmuosius pranciškonus: „Eidami kelionėn, jie neima nei kapšiukų ar krepšiukų, nei pinigų ar duonos, nei batų... Jie neturi nei vienuolynų, nei bažnyčių, nei laukų ar vynuogynų, nei gyvulių ar namų, ar kurios kitos nuosavybės, kur galėtų galvą priglausti. Jie nenešioja kailių ar drobių, paltų ar švarkų, ar kurių kitų drabužių, bet tiktai vilnonius apsiaustus su gaubtuvais. Jei kas nors pakviečia juos užkąsti, jie valgo ar geria, kas jiems padedama. Gavę išmaldos, jie nepasilieka nieko ateinančiai dienai" (Joergensen 243). Vis dėlto net ir tokiame neturte šv. Pranciškui atrodė, kad tiek jis pats, tiek jo broliai dar nėra pakankami vargšai, nes tekdavo kartas nuo karto sutikti elgetų, labiau apiplyšusių ir suvargusių negu jie. O šventasis trokšte troško, kad neturto atžvilgiu jie būtų nepralenkiami, tikri *vargo riteriai.* Tokiu atveju šv. Pranciškus sakydavo savo broliams: „Mes turėtume gėdytis, nes norime vadintis vargšais ir visame pasaulyje esame garsūs savo neturtu. O štai čia regime tokį, kuris yra neturtingesnis už mus, ir vis dėlto niekas jo dėl to *negiria*" (Joergensen 376).

Nenuostabu todėl, kad bažnytinė vadovybė kurį laiką mėgino prikalbėti šv. Pranciškų leisti broliams bent tiek turėti, kad šie galėtų iš savo nuosavybės pragyventi. Tačiau šventasis čia buvo nepalenkiamas. Asyžiaus vyskupui, kuris jam perdavė šiuos Bažnyčios pageidavimus, jis atsakė: „Jeigu mes turėsime nuosavybės, mums reikės turėti ir ginklų jai saugoti bei ginti, o iš to kils tik vaidų bei kovų ir nukentės Dievo bei artimo meilė. Todėl mes ir nenorime nieko pasaulyje turėti" (Tres socii 63). Išlaikyti neturtą savo sukurtoje bendruomenėje buvo pats svarbiausias šv. Pranciškaus rūpestis. Jis gerai žinojo, kad

duonos gundymas yra labai galingas ir kad jam pasiduoda ne tik atskiri asmenys, bet ir bendruomenės, ir ištisos šalys. Dievui atsidėję ir tik Juo gyveną žmonės yra gundytojo ypatingai puolami, kaip ir kitados Kristus dykumoje. Pakanka čia tik menko neapdairumo ar menkos nuolaidos, kad duonos vilionė įsibrautų pro prasivėrusį plyšelį ir apvaldytų visą gyvenimą. Galimybė religinį veikimą paversti lobių šaltiniu yra tokia plati, jog iš tikro reikia stipriai budėti, kad žmogus ja nepasinaudotų silpnumo ar reikalo valandą. Vienas viduramžių vienuolis skundėsi: „Religija teikė mums turtų, o turtai žudė religiją". Šv. Pranciškus žinojo šį religijos teikiamų turtų pavojingumą, todėl norėjo nuo jo apsaugoti savo brolius. Kiekviena tad proga — ar tai atskiruose pokalbiuose, ar Sekminių sueigų metu — jis primindavo jiems neturtą kaip *Evangelijos vykdymo būdą* ir jokiu atveju neleido nei savai bendruomenei, nei klarisių vienuolijai, kurios steigėjas ir dvasinis tėvas jis buvo, nukrypti nuo šių reikalavimų. Kai sykį jo padėjėjas Pietro dei Cattani pasiūlė, esą naujokai turėtų ne viską atiduoti vargšams, bet dalį savo turto perleisti vienuolynui, kad iš jos būtų maitinami, šv. Pranciškus atsakė: „Jokiu būdu! Tai yra uždrausta mūsų regulos!" Tada nusiminęs brolis pridūrė: „Bet aš neturiu kuo jų valgydinti!"— Į tai šv. Pranciškus atšovė: „Paimk altoriaus papuošalus ir parduok! Geriau yra turėti pliką altorių ir laikytis Evangelijos, negu turėti papuoštą altorių ir laužyti Evangeliją" (Joergensen 378). *Evangelijos laikymasis reiškėsi šv. Pranciškui neturto pavidalu.* Todėl čia jis nenusileido nė per plauką, nes jautė, kad neturto išdavimas greitai virs ir Evangelijos išdavimu.

Vis dėlto žmonės aukojo šv. Pranciškaus broliams kartais net gana gausiai. Viduramžiai iš tikro buvo didžios išmaldos laikas, kai žmonių širdyje buvo dar gyva šv. Jono Chrizostomo mintis, kad jokia dorybė negalinti susilyginti su išmalda: „Kilni yra mergystė ir kilnus pasninkas bei kitos dorybės, bet vis dėlto žemesnės už išmaldą" [9]. Jie taip pat ryškai prisiminė ir pranašo Danieliaus žodžius karaliui Nabuchodonosarui: „Paklausyk mano patarimo, karaliau, ir išmalda išsipirk iš savo nuodėmių" *(Dan 4, 24)*. Viduramžiai norėjo išsipirkti, nes nuodėmių apsčiai turėjo, kaip ir kiekvienas kitas žemiškosios istorijos metas. Todėl jie davė gausiai išmaldos. *Visas socialinis klausimas viduramžiais buvo sprendžiamas kari-*

tatyviniu būdu. Artimo meilė be išmaldos anuo metu buvo nesuprantama. Priimti vargšą į namus reiškė garbę. „Hospes sicut Christus accipiatur“ — svečias tebūnie priimamas kaip Kristus. Šis posakis yra gražiausia viduramžių dvasios išraiška. Galėjo svečias būti turtingas ar elgeta — jis buvo sodinamas prie bendro stalo ir valgydinamas. Mes žinome daug pavyzdžių, kai neturtėliai valgydavo kartu su vyskupais, kunigaikščiais, didikais. Didžiojo Ketvirtadienio kojų plovimo apeigos, kuriose dalyvauja dvylika elgetų, yra prasminga liturginė liekana **iš anų gražių laikų.**

Todėl, kai pasirodė pirmieji pranciškonai, pasivadinę elgetaujančiais broliais, žmonės jiems mielai davė išmaldos, nes juose regėjo naują progą pasirinkti turto danguje. Kartais tad pranciškonų bendruomenėje susirinkdavo tam tikras kiekis žemiškųjų gėrybių. Tačiau šv. Pranciškus nieko neleido pasilaikyti: visa, kas atlikdavo nuo tos dienos reikalų, turėjo būti, prieš saulei nusileidžiant, išdalyta vargšams. Rytojaus diena turėjo prasidėti iš naujo. Ji turėjo būti ne senosios tęsinys, bet nauja Viešpaties dovana. Dieviškoji Apvaizda turėjo ją taip lygiai globoti kaip ir praėjusiąją. Pirmykštis šv. Pranciškaus išlaidumas, kai jis švaistė pinigus be aiškaus reikalo, virto dabar visos bendruomenės *dosnumu,* susitelkusiu aplinkui artimą. Vargstančio žmogaus šelpimas buvo tasai didysis tikslas, kuriam šv. Pranciškus skyrė visa, ką tik jis pats ar jo broliai darbu bei elgetavimu gaudavo. Vargšas juk yra ryškiausias Kristaus atvaizdas. Jį atstumti reiškia atstumti patį Kristų. Todėl šv. Pranciškus niekad neišleisdavo vargšo nesušelpto. Prašančiajam „dėl Dievo meilės“ jis atiduodavo, kaip minėta, net paskutinius savo drabužius. Caritas pareiga šventajam buvo aukštesnė net už religinį kultą. Kai sykį į Porciunkulę atėjo moteris ir skundėsi neturinti ko valgyti, šv. Pranciškus paėmė ir atidavė jai Naująjį Testamentą, brolių naudojamą pamaldoms, kad parsiduotų ir nusipirktų maisto.

Čia pasikartojo tas pat, kas ir pirmaisiais Krikščionybės amžiais šv. Ambraziejaus asmenyje. Kartą patyręs, kad būrys žmonių yra paimti nelaisvėn, kuriuos galima išpirkti, o neturėdamas nei pinigų, nei kitokio turto, šis šventasis ilgai nesvyruodamas paėmė bažnytinius indus, juos sulaužė, pardavė ir už gautą sumą išpirko belaisvius. O kai arijonai jį už tai kaltino, jis atsakė: „Bažny-

čia turi aukso ne tam, kad jį laikytų, bet kad padėtų ir gelbėtų, atsiradus reikalui. Argi nepasiklaus Viešpats: kodėl leidai, kad tiek daug mirtų badu? Juk turėjai aukso ir būtum galėjęs duoti išmaldos. Kodėl tiek daug belaisvių buvo nuvestų į rinką ir, niekam jų neišpirkus, buvo priešo užmušti? Geriau būtų buvę, jei būtum saugojęs gyvus indus, o ne metalinius“ [10]. Tą patį pakartojo ir šv. Pranciškus, patyręs brolių nuostabą, kad jie netekę vienintelio jų turimo Naujojo Testamento egzemplioriaus: „Aš manau, kad Viešpačiui geriau patinka, jei mes padėjome mūsų motinai [11], negu kad būtume pasilaikę knygą, o ją išleidę nesušelptą“ (Joergensen 378). Aukso indai, papuošalai, knygos yra skirti Kristui, esančiam duonos pavidalu mūsų altoriuose. Jie išreiškia mūsų meilę Įsikūnijusiam Dievui, mus atpirkusiam savo mirtimi bei prisikėlimu ir pasilikusiam tarp mūsų neregimu, eucharistiniu būdu. Tačiau juk *Kristus gyvena ir mažiausiame mūsų brolyje.* Mylėti tad šį brolį ir jam gera daryti reiškia mylėti tą patį Kristų ir jį garbinti anais gerais darbais. Tai yra Jis pats nurodęs, kalbėdamas apie paskutiniojo teismo ištarmes: „Kiek kartų jūs tai padarėte (pavalgydinote, aprengėte, pagirdėte, aplankėte.— *Mc.*) vienam iš šių mažiausiųjų brolių, man padarėte“ *(Mt 25, 40).* Ir priešingai: „Kiek kartų tai nepadarėte vienam iš šių mažiausiųjų, nė man nepadarėte“ *(25, 45). Kristaus meilė yra vykdoma artimo meile.*

Tačiau painiame mūsų žemės gyvenime pasitaiko atvejų, kai Kristus Eucharistijoje užleidžia pirmenybę Kristui mažiausiame mūsų brolyje, kai tai, ką mes iš medžiaginių gėrybių skiriame Jo garbei, turime atiduoti vargšui. Šventiesiems — Ambraziejui, Laurencijui, Pranciškui — šis krikščioniškosios egzistencijos dėsnis buvo savaime aiškus, ir jie nė kiek nedvejojo Kristaus garbei skirtus daiktus parduoti ir gautais pinigais gelbėti artimą. Mūsasis amžius yra pasidaręs mažiausiajam broliui nejautrus. Eucharistinis Kristus jam atrodo stovįs neapsakomai aukščiau už Kristų, gyvenantį šiame brolyje. Todėl dabartiniai krikščionys, kaip ir Ambraziejaus laikų arijonai, mano, esą paversti Kristaus garbei ar Jo atstovų naudai skirtas gėrybes artimo šalpa reikštų jas išniekinti. Vis dėlto šitas jų nusistatymas esmėje yra ne kas kita, kaip pakartojimas fariziejų priekaišto Kristui, kam Jo mokiniai skynęsi per šabą varpų (plg. *Mt 12, 2*) arba kam Jis pats gydęs per šabą (plg. *Mt 12, 10*), mat šie veiks-

mai laužę šventės įsakymą. Bet kaip ano meto fariziejai pamiršo, kad „žmogaus Sūnus yra ir šabo Viešpats“ *(Mt 12, 8)*, taip lygiai mūsų amžius pamiršta, kad žmogaus Sūnus yra Jam skirtų gėrybių savininkas, o mes esame tiktai jų užvaizdos. Tad argi Jis norėtų, kad mes laikytume pustuščius rūmus, statytume Jam dideles šventoves, puoštume auksu ir šilkais Jo altorius, tuo tarpu mažiausiuosius mūsų brolius, kuriuose yra Jis pats, apgyvendintume drėgnuose barakuose ir bunkeriuose, maitintume juos juoda duona ir nedažyta sriuba, leistume jų vaikams bėgioti apiplyšusiems ir apšašusiems? Ne, Jis tikrai to nenorėtų! Eucharistinis Kristus, prisiėmęs paprastutį duonos pavidalą, pasiliko toks pat Neturtėlis, koks ir buvo gimdamas Betliejaus tvartelyje. Vargiai tad mūsų amžius įspėja Jo mintį, apsupdamas Jį ištekliais, o leisdamas artimui kęsti skurdą. *Eucharistinis Kristus taip pat nori dalintis istoriniu žmogaus likimu, kaip juo yra dalinęsis, veikdamas Palestinos žemėje.* Todėl šv. Pranciškus, atiduodąs moteriai Naująjį Testamentą arba liepiąs broliui Pietro dei Cattani'ui parduoti altoriaus papuošalus, stovi prie Jo žymiai arčiau negu mūsasis amžius, pamiršęs išmaldą, o pasilaikęs viduramžių norą kildinti turtą iš religinio veikimo. Jeigu Asyžiaus Neturtėlis gėdijosi sutikęs vargingesnį už save, tai kaip turi gėdytis mūsų amžiaus krikščionys akivaizdoje dabar siaučiančio visuotinio skurdo! Šv. Pranciškus stovi prieš dabarties žmogų kaip nuolatinis, tačiau skaudus priminimas, kad artimą reikia mylėti „ne liežuviu, bet darbu ir tiesa“ *(1 Jn 3, 18)*.

Ištikimybę neturtui šv. Pranciškus išlaikė ne tik savo gyvenime, bet ir mirtyje. Jausdamas besiartinančią paskutinę valandą, jis paprašė nurengiamas nuogas ir paguldomas ant visiškai plikos žemės. Čia jis priėmė iš gvardijono rankų paskutinę išmaldą — abitą, kuriame turėjo mirti ir būti palaidotas. Tačiau ši išmalda buvo skirta jau nebe gyvenimui. Kaip kadaise, pasiryžęs sekti didžiuoju Karaliumi, šventasis atidavė savo tėvui viską ligi paskutinio siūlo, taip dabar, to paties Karaliaus šaukiamas pas save, jis grąžino pasauliui viską ir ruošėsi eiti pas Viešpatį savo Dievą toks pat plikas, koks ir buvo išėjęs iš kuriančiųjų Jo rankų. Neturtu žemiškąjį savo kelią pradėjęs, neturtu jis jį ir baigė.

Vis dėlto šv. Pranciškus turto neniekino ir jo blogiu nelaikė, kaip senovės manichėjai ar viduramžių katarai. Savo broliams jis draudė blogai kalbėti apie tuos, kurie

gražiai dėvėjo ir gerai gyveno. Net į regulą jis įrašė, kad nevalia teisti žmonių, nešiojančių minkštus ar spalvingus drabužius, valgančių rinktinius valgius ir geriančių brangius gėrimus. Visi šie dalykai esą geri, nes visi jie esą Viešpaties dovanos žmonijai. O kad žmonės nemoką dažnai jomis naudotis ir dėl to nusidedą, tai Dievo malonė esanti didžiai galinga: ji galinti ir šiuos žmones pašaukti į tiesos bei meilės kelią. „Ne turtas yra blogas, bet blogas yra šykštumas, blogas godumas“,— šis šv. Jono Chrizostomo posakis kaip tik buvo šv. Pranciškaus giliai pajaustas ir jo bendruomenės reguloje išreikštas. *Šv. Pranciškus turto neneigė, bet tiktai jo vengė.* Čia pasikartojo tas pat, kas buvo ir jo santykiuose su kūnu. Vadindamas kūną broliu, jis vis dėlto laikė jį labai griežtoje priežiūroje. Laikydamas turtą geru, jis vis dėlto pasiryžo verčiau nieko neturėti. Ši lygiagretė savaime pažadina spėjimą, ar kartais turto būsenoje neslypi ta pati priešginybė, kurią radome kūno būsenoje; ar turto vaidmuo krikščioniškojoje egzistencijoje nėra kartais valdomas anos keistos dialektikos, kuri turtą, kaip ir kūną, padaro, iš vienos pusės, atrama mūsų dvasios veikimui, iš kitos — gundymu bei pavojumi tai pačiai dvasiai.

Šv. Pranciškaus nusistatymas turto atžvilgiu yra nuostabus dar ir dėl to, kad jis, taip nuoširdžiai mylėdamas gamtą, bėgo nuo tos pačios gamtos, virtusios žmogaus nuosavybe. Turtas juk irgi yra gamta. Argi ne toks pat gyvulys yra laukuose ir mūsų tvartuose? Ar ne tokia pat yra papūga Brazilijos miškuose ir paukščių pirklio narvelyje? Ar ne toks pat yra javas ošiančiose varpose ir klėties aruoduose? Ar ne toks pat akmuo yra Alvernos kalne ir Asyžiaus namų pamatuose? Kas tad įvyksta, kai laukinės gamtos dalis — gyvulys, augmuo, mineralas — esti paimama žmogaus žinion ir paverčiama jo turtu? Argi laukinė gamta jau būtų šventa ir dieviška, o kultūrinama virstų šėtono pinklėmis? Argi čia pasitvirtintų Rousseau mintis, kad visa yra gera, kas išeina iš Kūrėjo rankų, ir visa genda žmogaus rankose? Argi žemėn nutremtasis piktasis angelas iš tikro būtų apsigyvenęs žmogaus darbuose, paversdamas juos „išjuokomis ir baidyklėmis“, kaip kultūrinius kūrinius vadino tas pats Rousseau?— Atsakyti į šiuos klausimus reiškia rasti turto vietą žmogiškajame buvime ir tuo pačiu suprasti šv. Pranciškaus nusistatymą jo atžvilgiu; nusistatymą ne neigiamą, bet tiktai vengiamą, tiktai pilną budėjimo ir maldos.

4. Mes nė kiek nesistebime, kad Kolumbas, išlipęs į vieną iš Karibų jūros salų, įsmeigė jon Ispanijos vėliavą ir ją paskelbė šio krašto karaliaus nuosavybe. Sala juk nepriklausė niekam, todėl teko tam, kas pirmas ją užėmė. Sociologijoje šitoks nuosavybės įsigijimo pagrindas arba titulas yra vadinamas palikto arba niekam nepriklausančio daikto pasiėmimu: occupatio rei derelictae seu rei nullius. Tiesa, žmonių giminei žemėje plintant ir bendruomeniniams ryšiams stiprėjant, vis rečiau pasitaiko daiktų, kurie niekam nepriklausytų. Kultūringuose kraštuose pasiėmimas yra beveik nebeįmanomas, nes čia niekam nepriklausančių arba paliktų daiktų savininke yra pasiskelbusi valstybė. Tačiau pirmykščiais amžiais pasisavinimas buvo kasdieninis dalykas. Žmogus, atėjęs į negyvenamą šalį, tarė, kad ši šalis yra jo, ir ji buvo jo. Pasigavęs ar nusidobęs laukinį žvėrį, jis sakė, kad šis žvėris yra jo, ir jis buvo jo. Prisirinkęs miške uogų ar grybų, jis manė, kad jie priklauso jam, ir jie iš tikro priklausė jam. Pasisavinimo titulas senaisiais žemės amžiais buvo pats pirmaeilis. Šiandien jis, kaip sakyta, daug kur yra išblėsęs, bet nepaneigtas. „Tikrai niekam nedaroma skriaudos,— sako pop. Pijus XI,— nors kai kas ir kitaip mano, jei niekam nepriklausąs daiktas yra paimamas“ [12]. Juk jeigu daiktas niekam nepriklauso, kodėl jis negalėtų būti pasisavintas? Kodėl žmogus negalėtų pareikšti, kad nuo šiol jis bus jo nuosavybė?— Tačiau ką reiškia šitoks pasisavinimas? Kokiu pagrindu niekam nepriklausąs daiktas virsta *mano* daiktu? Iš kur manoji valia semia galios gamtos dalį paversti savu turtu?

Pasisavinimo titulas, sakoma, remiasi tuo, kad daiktas *niekam* nepriklauso. Jis savininko arba iš viso neturi, kaip laukinė gamta, arba pirmykštis jo savininkas jį yra palikęs be noro kada nors jį pasiimti ir tuo būdu jį grąžinęs atgal į laukinę būseną, iš kurios jis kadaise buvo paimtas. Abiem atvejais daiktas nepriklauso *niekam,* todėl gali būti pasisavintas pirmojo, kuris pasakys, kad jis „yra mano“. Vis dėlto žodelis „niekam“ yra stipriai apgaulingas. Čia jis turi tik grynai *juridinę,* bet ne moralinę ar ontologinę prasmę. Čia jis tik reiškia, kad daiktas nepriklauso jokiam žmogui: nei asmeniui, nei bendruomenei paskirstomojo teisingumo atžvilgiu. Kitaip sakant, nė vienas konkretus asmuo ir nė viena konkreti bendruomenė nėra pareiškusi *teisių* į šį daiktą, todėl juridiniu požiūriu jis yra laisvas ir laukia savininko. Bet tai

dar anaiptol nereiškia, kad šitoks daiktas iš viso *jokio* savininko neturėtų ir *absoliučiai* niekam nepriklausytų. Krikščionybės šviesoje pasaulis nėra niekieno daiktas. *Žemė yra Viešpaties:* „Domini est terra et quae replent eam" *(Ps 23, 1)*. *Dievas* yra jos savininkas ir valdovas, nes „Jis ją įkūrė ant jūrių ir įtvirtino ant upių" *(23, 2)*. Pasaulis priklauso Viešpačiui todėl, kad Jis yra jo Kūrėjas.

Tačiau *tiesioginiu būdu* Dievas žemės netvarko. Kaip jau sakyta, Jis yra pavedęs ją žmogui, sukurtam pagal savo paveikslą bei panašumą. Žmogus yra gavęs iš Dievo žemę kaip savo buvimo erdvę ir savo veiklos lauką bei objektą. *Žmonių tad giminė yra tiesioginė žemės savininkė.* Jai yra patikėtas pasaulis su visomis jo dalimis ir šalimis. Tačiau žmonija reiškiasi atskirais asmenimis, todėl ir šis bendras Viešpaties pavedimas esti kasdieniame gyvenime suskaldomas. Pats Dievas žemės nepaskirstė. Jis ją pavedė žmonijai jos visumoje: *visa žemė priklauso visai žmonijai.* Tai yra sena Krikščionybės mintis, labai aiškiai ir pabrėžiamai išreikšta Bažnyčios Tėvų, kaip šv. Kirilo Aleksandriečio, šv. Bazilijaus Didžiojo, šv. Jono Chrizostomo, šv. Ambraziejaus, ir pakartota pastarųjų popiežių Leono XIII ir Pijaus XI. Pasiskirstyti pasaulį „Dievas yra palikęs patiems žmonėms bei tautų nuostatams" [13].

Pasisavinimas kaip tik ir yra šio pasiskirstymo konkretus aktas. Tardamas, kad šis ar anas daiktas priklauso jam, žmogus įvykdo Viešpaties pavedimą apvaldyti žemę. Tačiau tai padaryti jis yra pajėgus ne todėl, kad žemė iš esmės *niekam* nepriklausytų, bet kaip tik todėl, kad ji priklauso *žmonijai* ir kad jis kaip *žmonijos narys* yra sykiu dalyvis anoje paties Dievo suteiktoje jai nuosavybėje. Pasisavinimu jis tiktai atsiima savo dalį. *Daiktą pasisavinti žmogus gali tik todėl, kad Jis Kūrėjo iš tikro jam yra atiduotas.* Sakydamas „tai yra mano", žmogus konkrečiai įvykdo Viešpaties atidavimą ir tuo būdu plečia savo valdoviškumą pasaulyje. Daiktas, ligi tol buvęs tiktai Dievo nuosavybė, dabar pereina konkrečion žmogaus žinion, įsijungia į jo tarnybą, virsta jo gėrybe ir apreiškia jo viršenybę gamtai. *Nuosavybė, kilusi iš pasisavinimo, yra žmogaus — valdovo ženklas.*

Dar glaudesnių ryšių su žmogumi turi nuosavybė, kilusi *iš darbo.* Dievas pavedė žmogui pasaulį ne kaip jau uždirbtą palikimą, bet kaip Evangelijos talentą (plg. *Mt 25, 14—30*), vadinasi, kaip *uždavinį,* kurį žmogus turi sava kūryba įvykdyti ir tuo būdu paversti žemę iš tikro *sava,*

kaip ji yra sava ir Viešpačiui — taip pat per kūrybą. Jeigu žemė yra Dievo todėl, kad Jis ją sukūrė, tai daiktas yra žmogaus todėl, kad šis jį *pagamino.* Žmogiškoji nuosavybė yra, be abejo, tik dieviškosios atšvaita. Tačiau pagrindas joms abiem yra tas pat, būtent daikto sukūrimas arba jo pagaminimas. Kiek žmogus yra daikto autorius, tiek šis daiktas yra jo. Ir tai yra absoliuti nuosavybė, kurios niekas negali paneigti. Jeigu pasisavinimą galima aprėžti ir jeigu jis šiandien kultūringuose kraštuose yra tik retas dalykas, tai *pagamintas daiktas visur ir visados yra to, kuris jį pagamino.* Galima atimti arba aprėžti teisę šiuo daiktu *naudotis,* bet negalima padaryti, kad jis *nebūtų* padaras jo autoriaus. Taip yra dėl to, kad daikto pagaminimas yra gamtos dalies perkeitimas pagal žmogaus idėją. Gamta duoda mums medžiagos, o mes savo veikimu įvykdome šioje medžiagoje savo norus, išreiškiame savo jausmus, įdedame jon savo idėjas. Žmogiškąjį pradą neša ne tik mokslininko ar menininko kūriniai, bet ir amatininko, ir ūkininko, ir darbininko gaminiai. Kiekvienas žmogiškasis veikimas, net ir pats paprasčiausias, jeigu tik jis neša vaisių, yra tam tikros idėjos įkūnijimas gamtinėje medžiagoje. Būdama žmogiškoji, ši idėja slepia savyje tam tikru būdu žmogaus asmenį ir jį daikte išreiškia. Iš kiekvieno žmogaus padaro prabyla jo kūrėjas, kaip iš gamtos prabyla Dievas. Be abejo, daiktas niekad nevirsta ir negali virsti asmeniu. Tačiau jis virsta asmens *ženklu.* Jis įgyja jo bruožų, jo dvasios, jo būdo. Todėl *daikto pagaminimas yra jo įasmeninimas.* Asmuo apsigyvena savo gaminyje idėjos pavidalu, įtraukia jį į žmogiškojo buvimo sritis ir tuo būdu jį padaro savu. Mūsų pagamintas daiktas yra *mūsų,* nes jis neša mus pačius.

Šiuo atžvilgiu *nuosavybė, kilusi iš darbo, yra žmogaus asmeniškumo išplėtimas pasaulyje.* Kaip pasisavinimu žmogus paskirsto žemę ir apreiškia savo valdoviškumą, taip savo darbu jis įtraukia daiktą į savą buvimą ir per jį išplečia savo asmeniškumą. Daiktą pasisavindamas, žmogus žemę apvaldo; daiktą pagamindamas, jis ją sau palenkia. Abi pirmykštės, Viešpaties nurodytos žmogui pareigos —„palenkite žemę ir ją apvaldykite — subjicite terram et dominamini" *(Pr 1, 28)* — kaip tik įvyksta nuosavybėje. Štai kodėl Bažnyčia visais laikais gynė ir tebegina žmogaus teisę turėti šį tą *sava,* gindama tuo būdu ne kapitalizmą, kaip dažnas nesusipratėlis jai prikaišioja,

bet aną pirmykštį Viešpaties paskyrimą ir kartu žmogaus asmens kilnumą bei jo laisvę. „Žmogaus asmenybės kilnumas,— sako pop. Pijus XII,— reikalauja teisės asmeniškai naudotis žemės gėrybėmis kaip normaliu ir prigimtu gyvenimo pagrindu“ [14]. *Paneigti nuosavybę reiškia paneigti žmogaus valdoviškumą pasaulyje ir jo asmeniškumą savyje.* Tai reiškia nustumti žmogų į gryną kolektyvinę būseną, kokią turi skruzdės ar bitės, be asmeninio savarankiškumo ir be asmeninės valios. Be abejo, žmogus yra bendruomenės narys ir turi paisyti jos reikalų. Tačiau jis yra visų pirma *asmuo,* vadinasi, nelygstama vertybė, aukštesnė už bet kokią bendruomenę. Todėl nors gyvenimas bendruomenėje konkrečius asmens reikalus ir aprėžia, tačiau paneigti jų jis negali. Bendruomenė negali atimti asmeniui teisių į daiktą, nes tai reikštų atimti jam teisę į pasaulį, kurį jam pats Viešpats yra pavedęs. Štai kodėl nuosavybės neigimas vyrauja kaip tik tose pasaulėžiūrose, kurios asmenį laiko arba tiktai gamtos dalimi (natūralizmas), arba tiktai bendruomenės nariu (kolektyvizmas). Tačiau kas pripažįsta, kad žmogus yra asmuo (personalizmas), nešąs savimi aukštesnį pradą negu gamta ir bendruomenė, tas savaime turi pripažinti ir nuosavybės teisę, kaip šios viršenybės ženklą ir regimą jos apraišką. Todėl Bažnyčia, skelbdama žmogaus asmeniškumą savyje ir jo valdoviškumą pasaulyje, tuo pačiu skelbia ir nuosavybės teisę, kylančią iš pačios prigimties [15]. Ji reikalauja, kad asmuo daiktais galėtų ne tik naudotis, bet ir jų *turėti.* Nuosavybė Bažnyčiai visų pirma yra *dvasinė* žmogaus teisė.

Šia prasme žmogaus turimi daiktai giliai įsirėžia į žemiškąjį jo buvimą ir jame vaidina didžiai prasmingą vaidmenį. Kaip kūno padedama dvasia eina į gamtą, taip nuosavybės padedama ji gamtoje pasilieka. Juk kas gi yra visa mūsų technika ir visas mūsų ūkis, jeigu ne įdvasinta gamta? Tai gamta, iškelta iš laukinės savo būsenos ir įimta į kultūrinę, vadinasi, į žmogiškąją būseną. Tai naujas daiktų pasaulis, kuriame vyrauja nebe tiktai akli medžiagos ir gyvybės dėsniai, dažnai plėšrūs ir žiaurūs, bet jau ir žmogaus reikalai, kilę iš dvasios ir dvasiai tarnaują. Kalbėdami apie šv. Pranciškaus darbą, sakėme, kad giliausia esme jis yra atperkamasis veiksmas, kuriuo gamta yra vaduojama iš jos pavergimo blogiui. Nuosekliai tad iš darbo kilę daiktai yra šio vadavimo vaisiai. Tai yra savotiškai *išganyti daiktai,* išvaduoti iš „sugedimo vergi-

jos“, iš „pavergimo tuštybei“, iš nutremtojo angelo valdžios. Jie gyvena žmogaus buvimo srityje, tarnauja jo būtybei, neša bei reiškia jo asmenį. Krikščioniškuoju tad požiūriu svarstant, *ekonominė kultūra yra būsimos naujosios žemės šauklė;* žemės, kurioje bus viskas atnaujinta, perkeista, išskaistinta (plg. *1 Pt 3, 13*). Darbas ir apskritai visa žmogiškoji kūryba pradeda šį perkeitimą bei išskaistinimą, nes Viešpats yra pašaukęs žmogų būti ne tik žemės sargu, bet ir jos *įdirbėju,* vadinasi, jos keitėju bei vaduotoju. Be abejo, darbas pats vienas pasaulio esmės neatnaujina. Galutinis žemės išvadavimas yra dieviškoji malonė, turinti apsireikšti laikų pabaigoje ir savimi istoriją užsklęsti. Tačiau darbas deda šiai malonei prigimtąjį pagrindą ir rengia sąlygas jai apsireikšti, nes Dievas ne tik žmogaus, bet ir pasaulio neišganys be žmogaus. Iš darbo tad kilę gaminiai, kurie sudaro mūsų turtą, kaip tik ir yra šis prigimtasis pagrindas būsimam visuotiniam perkeitimui. Jie yra išraiška, kad žmogus savo esmėje nėra skirtas būti gamtos persekiojamas, bet kad jis yra pašauktas *gyventi* joje *kaip* karalius, turėdamas šiltų drabužių, jaukią buveinę, sotaus valgio, patogių susisiekimo priemonių. Turtas, apsupąs žmogų, yra gamtos dovana jos valdovui ir gelbėtojui, nes gamta, įtraukta į žmogiškąjį buvimą, iš tikro yra išgelbėta gamta, kaip žmogus, įimtas į dieviškosios malonės sritį, yra išganytas žmogus. Šia prasme turtas yra išraiška Viešpaties pažadėto žemės paveldėjimo (plg. *Mt 5, 4; Apr 21, 1—4*).

5. O vis dėlto „palaiminti beturčiai dvasioje“ *(Mt 6, 3)*. Vis dėlto „jei nori būti tobulas, eik, parduok, ką turi, ir duok vargšams“ *(Mt 19, 21)*, nes „turtingam nepigu įeiti į dangaus Karalystę“ *(19, 25);* taip nepigu, jog net „lengviau yra kupranugariui išlįsti pro adatos ausį“ *(19, 24)*. Kai kurie Šventraščio tyrinėtojai aiškina, esą posakis „adatos ausis“ arba „adatos skylutė“ reiškiąs ne siuvamąją adatą, bet vienus Jeruzalės sienose buvusius siaurus ir žemus vartus, pro kuriuos kupranugariai galėję išlįsti tiktai klupsčiomis. Tuo būdu, pasak jų, Kristus nepaneigęs *galimybės* būti turtingam ir sykiu likti išganytam, tik nurodęs, kad ši galimybė esanti *sunkiai* įvykdoma, sunkiau negu kupranugariui keliaklupsčiom prasisprausti pro „adatos ausį“. Tačiau apaštalų atoveika, išgirdus minėtus Jėzaus žodžius, verčia mus „adatos skylutę“ suprasti *tiesiogine* prasme. „Tai išgirdę, mokiniai

labai stebėjosi ir sakė: Tai kas gi gali būti išganytas?" *(19, 25)*. Šios nuostabos prasmė yra labai aiški: *apaštalai Kristaus posakį suprato kaip negalimybę.* Kupranugarių, lendančių pro „adatos ausį" Jeruzalės sienose, jie buvo, be abejo, matę, todėl stebėtis turtuolio palyginimu su šiais sunkiai pro žemus vartus besispraudžiančiais gyvulėliais vargiai buvo galima. Daugių daugiausia Kristaus mokiniai galėjo susimąstyti, kad štai ir jų Mokytojas skelbia tą patį, ką ir senieji Izraelio pranašai. Juk ir Senasis Testamentas labai aiškiai peikė turtuolius ir grasino jiems Dievo bausmėmis [16]. *Turto nuodėmės Izraelyje buvo statomos šalia stabmeldybės nuodėmių.* Apaštalai žinojo, kad turtuoliui sunku mylėti savo artimą net ir taip, kaip to reikalavo Mozės įstatymas: „Visiško vargšo ar elgetos tenebūna tarp jūsų" *(Įst 15, 4)*. Jeigu tad jie Kristaus žodžiuose būtų įžiūrėję tiktai jau žinomų *sunkenybių* vaizdingą pakartojimą, jie nebūtų *labai nustebę* ir šią savo nuostabą išreiškę nevilties pilnu posakiu: „Tai kas gi gali būti išganytas?" Tačiau apaštalai įspėjo tikrąją Kristaus posakio mintį: *turtas ir dangaus Karalystė išskiria vienas kitą.* Kaip kupranugariui negalima išlįsti pro siuvamosios adatos skylutę, taip lygiai turtuoliui negalima įeiti į anapusinį gyvenimą. Todėl nebus išganytas nė vienas, kuris nėra beturtis dvasioje, nė vienas, kuris savo turto neatiduoda vargšui, nė vienas, kuris artimo nemyli taip, kaip pats savęs. Tai buvo didelė *naujiena,* kurią apaštalai suvokė iš Kristaus žodžių, todėl nustebo ir net nusivylė. *Negalimybė kupranugariui išlįsti pro adatos skylutę yra Evangelijos simbolis Dievo ir Mamonos nesuderinamumui.*

Kristus apaštalų nuostabos ir joje įaustos negalimybės ne tik neišsklaidė, bet ją pats dar patvirtino. Kai Jo mokiniai klausė, tai kas gi gali būti išganytas, Jis atsakė: „Žmonėms tai negalimas daiktas" *(19, 26)*. Tai buvo ne kas kita, kaip pratęsimas Jo paties žodžių, pasakytų Kalno pamoksle: „Negalite tarnauti Dievui ir Mamonai" *(Mt 6, 24)*. Kelias į dangaus Karalystę eina tiktai per tarnybą Dievui. Jeigu tačiau tarnyba Mamonai yra nesuderinama su tarnyba Dievui,— o tai yra paties Kristaus teigimas,— savaime yra aišku, kad kiekvienas Mamonos tarnas, atsidėjęs turtui, užsitrenkia duris į anapus. Ir žmogui čia nėra jokios kitos išeities. Arba jis renkasi turtą ir atsitraukia nuo Dievo, arba renkasi Dievą ir atsitraukia nuo turto. Jokios Dievo ir Mamonos sintezės, jokios tarp jų sutarti-

nės, jokios santaikos būti negali. Kristaus žodžiai yra labai aiškūs ir labai griežti. Bet koks jų aiškinimas anų dviejų tarnybų sandėrio prasme yra žmogiškoji pastanga pridengti Evangelijos spindėjimą. Tiesa, savo atsakymo pabaigoje Kristus pridūrė: „Dievui viskas galima" *(19, 26)*, tačiau ne ta prasme, tarsi Dievas derintų prieštaraujančius dalykus, bet ta, kad Jis gali padaryti, jog turtuolis virstų *beturčiu dvasioje* ir tuo būdu paliktų tarnybą Mamonai. Ne ką kita turėjo galvoje ir šv. Paulius, patardamas korintiečiams gyventi taip, tarsi šis gyvenimas neturėtų vertės. „Broliai, laikas yra trumpas. Tegu tad tie, kurie <...> perka, lyg kad nieko neturėtų, naudojasi pasauliu, lyg kad juo nesinaudotų" *(1 Kor 7, 31)*. Šio pasaulio išvaizda praeina, todėl prisirišti prie jos, ją teigti, joje pastoviai įsitaisyti krikščioniui yra neprasminga. Pasaulis yra nevertas tokio didelio rūpesčio, kurį jam žmogus rodo ir tuo būdu atsitraukia nuo Dievo. „Kas vedęs, tas rūpinasi pasaulio dalykais" *(1 Kor 7, 33)*. Kas turi turto, tas pririša prie jo savo širdį (plg. *Mt 6, 21*). Tačiau kaip pasilikti nevedusiam reikia Viešpaties malonės, nes „ne visi išmano tą žodį, bet tie, kuriems duota" *(Mt 19, 11)*, taip lygiai tokios malonės reikia ir atsipalaidavimui nuo turto. Žmonėms savo pačių valia ir galia tai yra negalima, nes daiktai, kaip netrukus matysime, žmogų pririša ir pavergia. *Turtas turi tokią pat galingą trauką kaip ir priešinga lytis.* Šiai traukai pergalėti reikalinga yra dieviškoji pagalba. Išsivadavimas iš turto vergijos yra atpirkimas, todėl galimas tiktai Dievui, ne pačiam žmogui. Tačiau kol šio išsivadavimo nėra, kol santykis su turtu pasilieka tarnyba Mamonai, tol apie tarnybą Dievui negali būti kalbos, o tuo pačiu įėjimas dangaus Karalystėn darosi negalimas. Nuo turto žmogus turi būti taip lygiai Viešpaties išganytas kaip ir nuo nuodėmės, kadangi turtas *kaip kliuvinys dangaus Karalystėn* ir yra nuodėmės pasėka. Šia prasme Kristus savo mokiniams ir pastebėjo, kad „žmonėms tai negalimas daiktas, o Dievui yra viskas galima" *(19, 26)*.

Čia tad mums ir atsiskleidžia antroji turto dialektikos pusė. Vienu atžvilgiu turtas, kaip sakėme, yra žmogaus valdoviškumo ir jo asmeniškumo apraiška. Jis yra nurodymas į perkeistąjį pasaulį, kuriame žmogui bus iš tikro gera *būti*. Kitu tačiau atžvilgiu turtas yra tarnyba Mamonai, vadinasi, kažkam svetimam, kas nėra nei žmogus, nei Dievas; kažkam, kas stovi visiškai šalia mūsų, kuo

mes, tiesa, naudojamės, bet kam sykiu ir nusilenkiame. Turtas *kaip tarnyba* apreiškia žmogaus pavergimą, pažeminimą, jo valdoviškumo paneigimą, nes čia žemės karalius virsta jos tarnu. Iš kitos pusės, kadangi ši tarnyba yra *tarnyba daiktui,* tai turtas, užuot žmogaus asmenį pratęsęs į pasaulį, jį sudaiktina ir sustingdo; užuot žmogaus laisvę praplėtęs, jis ją susiaurina, nes verčia asmenį prisiimti daikto būseną. Galop užuot buvęs perkeistosios žemės šaukliu ir žadinęs mūsų sieloje visuotinio atbaigimo ilgesį, turtas pririša žmogaus širdį prie šiapusinės tikrovės, suklaidina mūsų žvilgį, nukreipdamas jį žemyn, ir tuo būdu virsta neperžengiama kliūtimi kelyje į dangaus Karalystę. *Tarnybiniu, daiktiniu ir šiapusiniu savo pobūdžiu turtas iškreipia žmogaus buvimą žemėje.*— Bet kodėl taip įvyksta? Kodėl žmogus, skirtas pasauliui palenkti, pasisavinęs ir įdirbęs žemę, ne tik nevirsta jos valdovu, bet pasidaro klusnus jos tarnas? Kodėl jis, užuot nešęs išganymą pavergtiems gamtos padarams, pats tampa jiems pajungtas?

Šį klausimą atsako mums Kristus, įspėdamas mus Kalno pamoksle nekrauti turtų žemėje ir sykiu nurodydamas nuostabų šio įspėjimo pagrindą: „Nes kur tavo turtas, ten ir tavo širdis" *(Mt 6, 21).* Turtų nereikia krauti ne tik todėl, kad juos „rūdys ir kandys gadina" arba kad juos „vagys iškasa ir vagia", vadinasi, kad jie nyksta ir praeina, bet visų pirma todėl, kad *jie paglemžia mūsų širdį.* Viskas žemėje praeina: ir filosofija, ir mokslai, ir menai, ir net religinės formos. Tačiau apie šiuos dalykus Kristus nekalba ir mus nuo jų neįspėja. Praeinamumas pats savyje dar nepadaro kurio nors dalyko *ypatingai* pavojingu mūsų egzistencijai. Atvirkščiai, praeinamumas yra amžinumo rodyklė: jis sukelia mumyse pastovumo troškulį, nes mes niekad nesusitaikome su tuo, kas žlunga. Nykstančiame žemės gyvenime įvyksta tai, ko Bažnyčia meldžia Kalėdų prefacijoje: „Kad regimai Dievą (įsikūnijusiame Žodyje.— *Mc.*) pažinę, būtume patraukti neregimų dalykų meilės".

Jeigu tad turtai būtų būdingi tik tuo, kad jie nyksta, jie atskleistų mums tiktai bendrąjį mūsosios būties pobūdį ir nesiskirtų nuo visų kitų šios tikrovės gėrybių — gamtinių ir kultūrinių, kurioms kurti žmogų yra pašaukęs pats Dievas. Sakydamas, kad turtus gadina rūdys bei kandys, Kristus įjungė juos į visą žemiškąjį buvimą, kurio „išvaizda praeina" *(1 Kor 7, 31)* ir kuriuo todėl nereikia

ypatingai rūpintis. *Pagrindinis žmogaus egzistencijos rūpestis yra Dievo Karalystė,* kurios tad visų pirma ir reikia ieškoti (plg. *Mt 6, 33*). Tačiau šiam rūpesčiui, šiai geresniajai Marijos daliai (plg. *Lk 10, 42*) kenkia ne tik turtas, bet ir namų apyvoka (plg. *Lk 10, 40*), ir pastangos užsitikrinti pragyvenimą (plg. *Mt 6, 25*), ir garbės vaikymasis (plg. *Mt 6, 2—18*), ir vedybos (plg. *1 Kor 7, 33*), ir giminės (plg. *Mt 10, 37*), ir galop apskritai visas žemiškasis buvimas (plg. *Mt 16, 26*). Šiuo atžvilgiu turtas nėra pavojingesnis negu visi kiti pasaulio dalykai. Įspėdamas tad mus nekrauti turtų, Kristus turi mintyje ne tik šį bendrąjį turto kenksmingumą dvasios polėkiui į anapus, bet *ypatingą pavojų,* kurį Jis išreiškė anuo trumpu, bet nuostabiu posakiu: „Kur tavo turtas, ten ir tavo širdis". Norėdami šį savotišką, vienam tik turtui būdingą bruožą susekti, turime nustatyti turto vietą mūsų egzistencijoje. Tuomet pamatysime, kur atsiduria mūsų širdis, turto paglemžta ir jo valdoma. Be abejo, ši vieta nėra erdvinė, kaip ir pats mūsų buvimas nėra erdvinis. Ieškodami turto vietos mūsojoje egzistencijoje, mes klausiame ne jo erdvės, bet jo *dvasinio vaidmens,* jo santykio su mūsuoju Aš, nes tai, kuo turtas pažymi mūsų buvimą, jis pažymi ir mūsų širdį. Jo vaidmuo mūsų egzistencijoje yra sykiu ir mūsų širdies vaidmuo, jeigu ji esti turto pagrobta.

6. Turtas, kaip jau ir anksčiau buvo užsiminta, visados yra *daiktas,* nes tik daiktas gali būti mūsų *turimas.* Asmuo niekados nevirsta kito nuosavybe. Tie amžiai, kai net ir žmonės buvo laikomi turtu ir pardavinėjami rinkoje, nesuprato nelygstamos asmens vertės, glūdinčios tame, kad *žmogaus asmeniškumas yra Dievo paveikslo nešėjas,* vadinasi, šventas pats savyje, nepriklausomai nuo dorinių atskiro asmens pastangų. Parduoti tad žmogų reiškia parduoti šventenybę. Vergija šiuo atžvilgiu buvo ne tik socialinė institucija, bet kartu ir savotiška žmogaus filosofija, kurioje asmuo buvo nustumtas į daiktų sritis. Todėl vienas iš pagrindinių Krikščionybės uždavinių ir buvo grąžinti asmeniui prigimtąjį jo šventumą, išgelbėti jį iš sudaiktinimo ir tuo būdu pagerinti net ir socialinę jo padėtį. Vergijos išnykimas buvo nuosekli Evangelijos įsigalėjimo išdava. Krikščionybė griežtai atskyrė asmens sritį nuo daikto srities ir neleido asmens žeminti, taikant jam daikto būseną, o daikto aukštinti, keliant jį į asmens būseną, kaip tai buvo mitologijoje.

Asmenų ir daiktų karalystės buvo paskelbtos esmingai skirtingomis ir pastatytos viena priešais kitą. Turtas pasiliko šioje pastarojoje — daiktų karalystėje. Vis tiek ar žmogus ką nors įsigyja pasisavindamas, ar dirbdamas, kiekvienu atveju ši jo nuosavybė yra daiktas. *Daiktinis turto pobūdis yra jam esminis ir krikščioniškajai sąmonei savaime aiškus.*

Kokią tad vietą užima daiktas žmogaus buvime?— Visų pirma daiktas yra žmogiškosios egzistencijos vykdymo laukas. Be daikto žmogus negalėtų veikti, vadinasi, negalėtų vykdyti savo pašaukimo. Todėl daiktas savaime įsijungia į mūsų egzistenciją ir virsta vienu iš jos apimties pradų. Per daiktą mes pratęsiame save į pasaulį, per jį išsivaduojame iš gamtinės priklausomybės (plg. įrankių vaidmenį žmogaus buvime), per jį galop virstame žemės valdovais. Tuo būdu priekaištas, daromas dabartinei egzistencinei filosofijai, esą ji paneigusi daiktą ir dėl to susiaurinusi egzistenciją, yra visiškai pagrįstas. Egzistencija apima ne tik mūsąjį Aš, bet ir šalia mūsų esantį daiktą. Mes galime egzistuoti tik todėl, kad esame daiktui atviri, kad galime jį įtraukti į savo veiklos sritis.

Vis dėlto egzistencinė filosofija teisingai atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad *egzistuoti reiškia vykdyti patį save.* Žmogiškasis buvimas tuo ir skiriasi nuo bet kurio kito buvimo, kad jis yra ne tiek duotas, kiek *užduotas.* Evangelijos pasakojimas apie padalintus talentus yra simbolinis egzistencijos vaizdas. Mums yra duodamas tik pradinis „kapitalas“: vienas, du ar penki talentai, kuriuos turime paleisti apyvarton ir padvigubinti, kad galėtume įeiti „į Viešpaties džiaugsmą“ *(Mt 25, 23).* Mes turime veikti ir šiuo veikimu vykdyti pačius save. Jeigu senovės graikai ant savo šventyklos buvo užsirašę „pažink pats save“, tai mūsieji laikai žmogui skelbia: „Įvykdyk pats save.“ Egzistencinėje filosofijoje ši sąvoka yra šiandien labiausiai pabrėžiama ir labiausiai išvystyta.

Tačiau iš tikro ji yra ne kas kita, kaip filosofine kalba išreikštas Evangelijos mokslas: „Ką padėtų žmogui, jeigu jis laimėtų ir visą pasaulį, o savo sielai kęstų nuostolį?“ *(Mt 16, 26). Sielos išskleidimas yra tikroji egzistencija.* „Ką žmogus duos savo sielai atvaduoti?“ *(Mt 16, 26).* Kuo jis pakeis prarastąjį save? Net ir visas pasaulis, virtęs žmogaus nuosavybe, čia nieko nepadės, nes pasaulis *būna* kitaip negu žmogus. Bet jeigu egzistencija yra savęs vykdymas, tai josios centre tuomet stovi ne daiktas,

o mūsų asmuo, mūsasis Aš. Daiktas arba pasaulis čia pasitraukia į pašalį ir atsiduria egzistencijos pakraštyje. Jis yra reikalingas ir net būtinas, tačiau ne jis apsprendžia egzistenciją ir ne jis teikia jai būdingų bruožų. *Egzistencija savo esme vyksta asmenyje: ji yra asmens išsiskleidimas.* Asmuo yra pagrindinis jos veikėjas; dar daugiau — jos turinys ir jos linkmė. Daiktas yra tik priemonė, tik įrankis, tik laukas asmeniui regimai apsireikšti. Daiktas yra asmens medžiaga ir jo regimybės kūnas. Todėl į egzistencijos centrą jis niekados nepatenka ir egzistencijos turiniu nevirsta. *Būti egzistencijos pakraštyje yra amžinas daikto likimas.*

Tokio pat likimo yra ir turtas. Būdamas daiktas, turtas niekad negali atsidurti egzistencijos centre. Užtat mes patys galime atsidurti egzistencijos pakraštyje. Turtas niekad negali atsistoti mūsų Aš vietoje. Užtat mes patys galime atsirasti prie turto; kitaip sakant, mes galime palikti mūsojo buvimo centrą, pamiršti rūpestį savo siela ir prisiimti daiktinę būseną. Tokiu atveju mūsų buvimas virsta ne asmens, bet *daikto išskleidimu.* Tokiu atveju mes vykdome ne patys save, bet savo turimus daiktus; mes reiškiame ne mūsąjį Aš, bet mūsų nuosavybe virtusį Ne-Aš. Tai ir yra turtuolio buvimas. Turtuolis gyvena ne savo egzistencijos centre, vadinasi, ne savyje, bet egzistencijos pakraštyje, vadinasi, daikte. Jis sudega kaip auka, tačiau ne Dievui ir ne žmogui, bet daiktui, anam bevardžiam, neasmeniniam daiktui, kuris niekad su mūsų asmeniu negali susijungti ir todėl niekad negali virsti mums *savas* tikrąja šio žodžio prasme, kaip kad savas virsta mūsų mylimas asmuo. Tarp daikto ir asmens amžinai tvylo neužgrindžiama bedugnė. Persikelti tad į daikto būseną reiškia persikelti į mums svetimą, mums netinkantį buvimą, nutolti nuo savęs ir save patį išduoti. Šv. Augustinas prasmingai vadina šitokį svetimą buvimą *buvimu lauke:* foras eram. Tai yra buvimas už tikrosios egzistencijos durų. Turtuolio buvimas yra ryškiausia tokio buvimo lauke apraiška. Tai yra tasai nesavas buvimas (Uneigentlichkeit), apie kurį kalba šiandieninė egzistencinė filosofija ir kuris Evangelijoje yra išreikštas sielos nuostolio vaizdu. „Kur tavo turtas, ten ir tavo širdis." O kadangi turtas visados egzistuoja — mūsojo Aš atžvilgiu — *lauke,* tai savaime lauke atsiduria ir mūsoji širdis.

Kodėl tačiau širdis eina paskui turtą? Kodėl turtuolis neišvengiamai prisiima daiktinį buvimą ir apsigyvena

lauke?— Šis klausimas atsakyti nėra sunku. Reikia tik atsiminti, kad turtas nėra paprastas daiktas, bet *naudingas daiktas*. Daiktas, neduodąs arba negalįs duoti naudos, nėra pergyvenamas kaip turtas. *Turto buvimo principas yra naudos vertybė.* Tuo tarpu nauda yra esmingai susijusi su daikto gamtiškumu. Daiktas yra naudingas tik tada, kai jis dar nėra visiškai dvasios perskverbtas ir į jos sritis įtrauktas. Meno kūriniai taip pat yra daiktai. Tačiau juose gamtiškumas yra tik minimalinis, tik pagrindas idėjai nešti bei reikšti, todėl jie nebėra naudingi. Naudingame daikte turi būti gamtos maksimumas, o dvasios minimumas. Dvasia naudingam daiktui yra reikalinga, kad padarytų jį kultūringą, vadinasi, suteiktų jam žmogiškąją formą, tačiau tik pačiame paviršiuje. Gelmės turi pasilikti neliestos, nes kitaip gamta nustos savo gyvenimo ir taps žmogui nebenaudinga. Drabužiai, tiesa, turi įkūnyti savyje mados idėją, bet sykiu jie turi pasilikti šilti ir stiprūs, vadinasi, išlaikyti savo medžiagos gamtines savybes. Valgiai, tiesa, turi būti estetiškai paruošti, bet sykiu jie turi būti skanūs ir maistingi, vadinasi, tokie, kokius juos pagamino gamta. Namai, be abejo, turi reikšti architektūros kryptis bei stilius, bet svarbiausia — jie turi būti erdvūs ir patogūs, vadinasi, išlaikyti erdvės ir medžiagos gamtiškumą. Jeigu daiktas yra tiek sukultūrinamas, kad jis pasilaiko gamtos tik minimumą, jis netenka naudos vertybės ir tuo pačiu išsiveržia iš *turto* kategorijos. Kultūra uždeda turtui tiktai plonytę dvasios skraistę, kuri pridengia gamtos grubumą, bet nekeičia jos gelmių ir turinio. Turtu vadinamuose daiktuose gamta gyvena savarankišką gyvenimą.

Čia tad ir yra toji vieta, kurioje atsiskleidžia turto pavojingumas žmogui. Jeigu žmogus nori turėti turto, jis turi daiktui pripažinti gamtinį jo savarankiškumą. Dar daugiau, jis turi šį savarankiškumą teigti, jį globoti ir rūpintis, kad jis išsilaikytų. *Norėdamas turėti iš daikto naudos, žmogus turi šiam daiktui tarnauti.* Turtas nėra tik paprastas daikto turėjimas. *Turtas yra tarnyba daiktui:* tarnyba Mamonai, kaip turtuolio būseną yra pavadinęs pats Kristus. Užuot buvęs daikto valdovas ir jį keitęs taip, kaip dvasia reikalauja, turtuolis pasidaro daikto tarnu, neleidžia savo dvasiai keisti daikto gamtiškumo, pats imasi šį gamtiškumą globoti bei ugdyti, pripažįsta daikto savarankiškumą ir esti jo apsprendžiamas. Gamta yra praeinantis dalykas iš esmės. Žlugimas yra jos būsena.

Kur tik ji nėra įimta į dvasios sritis, ten ji nuolatos yra grasoma anų Kristaus minimų rūdžių, kandžių ir vagių. Drabužiai susidėvi dėl judėjimo ir dėl oro atmainų, valgiai sugenda dėl cheminių veiksmų, namai supūsta ir suyra, susisiekimo priemonės pasensta ir surūdyja. Norint tad turto turėti, reikia nuolatos dėti pastangų išlaikyti daiktų gamtiškumą arba jį atnaujinti ten, kur jis yra jau sunykęs. Todėl turtas niekad nėra įgytas visam laikui. Jis turi būti įgyjamas nuolatos. Dvasia nuolatos turi kovoti su gamtos žlungamumu ir stengtis jį nugalėti. Gamtos atnaujinimas yra svarbiausias turtuolio rūpestis. Ir juo daugiau yra turto, juo šis rūpestis darosi didesnis. Kiti daiktai, sakysime, meno kūriniai, sykį sukurti, reikalauja tik labai menkos priežiūros, nes jų gamtiškumas yra labai siauras: drobė, dažai, akmuo, marmuras, medis, popierius... Išsaugojant šį gamtinį pagrindą, meno kūrinys savaime esti išsaugojamas. Tuo tarpu turtui tokio menko rūpesčio nepakanka. Turtą reikia išsaugoti ne tik kaip daiktą, bet visų pirma kaip *naudingą* daiktą. Todėl rūpestis turtu yra visados dvigubas, palyginus jį su rūpesčiu visais kitais kultūros ar religijos kūriniais. Žmogaus padalinimas, apie kurį kalba šv. Paulius (plg. *1 Kor 7, 33*) ir kuris gresia iš kiekvienos pasaulio gėrybės, turto atveju pasidaro ypatingai aštrus. Turtas paglemžia mūsų širdį, vadinasi, mūsąjį Aš todėl, kad be *ypatingo* jam atsidėjimo jis negali išsilaikyti. Jis apsunkina žmogų ne tik iš viršaus, apkraudamas jį nereikalingais daiktais, bet ir viduje, nes priverčia atsisakyti asmeninės būsenos ir nusilenkti daiktinei būsenai. Žmogus, norėdamas būti ar likti turtuoliu, savaime ir visų pirma „rūpinasi pasaulio dalykais" *(1 Kor 7, 33)*, nes kitaip šie dalykai jam tuojau išsprūstų iš rankų. Neglobojamas turtas sudyla beregint. Kadangi tačiau Kristus liepia visų pirma ieškoti Dievo Karalystės (plg. *Mt 6, 33*), todėl turtas savaime pastoja žmogui kelią į šią Karalystę. Patekti į dangų galima tik palikus žemę. Bet palikti žemę reiškia išsižadėti turto, Kol turtas yra pagrindinis žmogaus rūpestis, tol žmogus yra žemėje ir tol dangaus Karalystė yra nuo jo labai toli.

7. Šitoje vietoje mes užčiuopiame ir kitą turto bruožą, kurį galima pavadinti šiapusiškumu. Būdamas *naudingas* daiktas, turtas esmingai būna šiapus. Su transcendentine tikrove jis nesusiliečia, nes *naudos vertybė dangaus Karalystėje yra nežinoma.* Visos kitos vertybės būsimajame gyvenime ne tik išsilaiko, bet dar yra išvys-

tomos ligi aukščiausio laipsnio. Tiesa, gėris ir grožis apsireiškia antgamtėje visa savo pilnatve. Net ir vitalinės vertybės yra atstatomos kūno prikėlimu ir jo perkeitimu. Tuo tarpu nauda amžinybėje dalios neturi. Ji yra esmingai šios žemės vertybė: iš žemės kilusi ir žemėje pasiliekanti. Kaip jos nebuvo rojuje, taip jos nebus nė danguje. Tuo pačiu ir turtas, būdamas naudos vertybės nešamas, esmingai pasilieka šiapus ir žūsta. Kristaus minimos rūdys ir kandys, kurios turtą gadina, kaip tik ir yra simbolis šiam esminiam naudos vertybių žlugimui. Turtas žlunga ne tik viršiniu savo pavidalu, kaip mokslas, menas, visuomenė, bet *pačia savo esme,* pačiu savo *naudingumu.* Į naują dangų ir į naują žemę nepatenka niekas, kas yra nešvaru. Tuo tarpu naudos vertybė kaip tik padaro daiktą nešvarų ir tuo pačiu užkerta jam kelią į anapus. *Būti ir likti šiapus yra esminis turto apsprendimas.*

Tuo tarpu krikščioniui visa šiapusinė tikrovė yra tiktai trumpas praėjimas. Krikščionis iš esmės yra keleivis žemėje, o ne pastovus jos gyventojas. Keleivinis buvimas, tasai „homo viator", yra Krikščionybei pagrindinis [17]. Jeigu tačiau turtas esmingai būna šiapus, jeigu mes jo *kaip turto* negalime pasiimti į anapus, vadinasi, jis savaime stabdo mus mūsų kelyje, neigia keleivinį mūsų pobūdį ir verčia mus pasilikti šiapus, kaip ir jis pats. *Turtas žmogų keleivį paverčia sėslių žemės gyventoju.* Širdis, būdama pas turtą, darosi *šiapusinė* širdis. Žvilgis, glamonėdamas naudą, darosi žvilgis *žemyn.* Turtas žmogaus buvimą ne tik sudaiktina, bet ir prapuldo pasaulyje. Turtuolis nebetenka anapusinės tikrovės ilgesio. Jam atrodo, kad amžinybę jam galinčios atstoti naudos vertybės. „Vieno turtingo žmogaus laukas,— pasakoja Evangelija,— davė gausių vaisių. Jis manė sau vienas ir sakė: Ką čia daryti, kad neturiu kur sukrauti vaisių? Jis tarė: Štai ką padarysiu: išardęs savo klojimus, pasidarysiu didesnių ir tenai suvalysiu visa, kas man uždėrėjo, ir savo gėrybes. Tuomet sakysiu savo sielai: Mano siela, tu turi daug gėrybių, sukrautų daugeliui metų; ilsėkis, valgyk, gerk ir pokyliauk" *(Lk 12, 16—19).* Tai yra tas pat, ką šv. Jonas sako apie būsimąjį gyvenimą: „Nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo nebebus daugiau" *(Apr 21, 4).* Skirtumas yra tik tas, kad Evangelijos turtuolis laimę kildina iš turto, o šv. Jonas — iš Avinėlio pergalės prieš žvėrį (plg. *Apr 20, 9*). Evangelijos turtuolis mano, kad pilni kluonai gė-

rybių nušluostys nuo jo akių kiekvieną ašarą, panaikins skausmą ir dejones, leis jam ilsėtis ir pokyliauti; žodžiu sakant, pirmykštį keleivinį jo buvimą pavers gryna dabartimi, pilna šviesos ir džiaugsmo. Jis nieko nebelauks, nes manys visko turįs. Mamonos žiburys apšvies jo būtį, ir jis laikys ją perkeistuoju bei išskaistintuoju pasauliu. Tai, kas krikščioniui ateina tiktai iš Dievo, turtuolis tikisi pasieksiąs per Mamoną. *Kluonai, pilni gėrybių, yra supasaulintos amžinybės vaizdas.*

Evangelijos turtuolio nusiteikimas nėra kokia nors keista išimtis: tai yra visų žemės turtuolių nusiteikimas. Ilsėtis ir valgyti, gerti ir pokyliauti, vadinasi, *apsistoti šiapus* liepia savo sielai kiekvienas, kuris turtų turi, nes kitaip kam gi jis jų turėtų? Kiekvienas turtuolis mėgina įvykdyti žemėje visų mūsų trokštamą ir ieškomą laimę, tačiau ne šią tikrovę pakeldamas į anapus ir ją sudvasindamas, kaip skelbia Apreiškimas (plg. *21, 1*), bet mėgindamas dangų nutraukti į žemę, jį supasaulinti ir net sumedžiaginti. Šiuo atžvilgiu *turtas yra perkeistosios tikrovės kaukė.* Viršiniu savo blizgėjimu, savo galia žmogų pasotinti psichofiziškai jis pridengia žemės netikrumą, suvilioja žmogų ir paklaidina jį būties kelyje. Užuot keliavęs į anapus, turtuolis sustoja ir įsitaiso šiapus. Šia prasme turtas ir yra anas didysis kliuvinys patekti į dangaus Karalystę. Jis yra didžiulis svoris, kuris traukia žmogų žemyn. Prefacijos kvietimas „sursum corda" turtuoliui yra neįmanomas, nes jo širdis yra ten, kur yra turtas, o šis visados būna žemai ir dabar. Ateitis, o su ja ir viltis turtuoliui nyksta. Turtuolis gyvena dabartimi, nes jis tik dabar sotinasi savo gėrybėmis. „Valgykime ir gerkime, nes rytoj mirsime" *(1 Kor 15, 32)* — šis šv. Pauliaus minimas epikūrininkų posakis virsta kiekvieno turtuolio egzistencine žyme. Mirtis turtuoliui nėra išsivadavimas, nėra kelionės užbaiga, bet nelaukiamas žemiškosios puotos nutraukimas. Todėl jis skuba pokyliauti, nes šis nutraukimas — tai jis žino — netrukus ateis. Turtuolio mirtis yra tam tikru atžvilgiu panaši į gyvulio mirtį. Kaip gyvulį mirtis ištinka netikėtai, taip ir turtuolį, nes šis gyvena nusigrįžęs nuo jos. *Turtuolis egzistuoja ne veidu, bet nugara į mirtį.* Tuo pačiu jis egzistuoja nugara ir į amžinybę. Šiapus ir dabar yra pagrindinės turtuoliško buvimo kategorijos, kurios kaip tik prieštarauja krikščioniškajai būsenai.

Šie tad pagrindiniai turto bruožai — jo daiktiškumas, jo gamtiškumas ir jo šiapusiškumas — kaip tik ir paverčia jį mūsų egzistencijos apsunkinimu. Kiek turtas yra žmogaus pasisavintas ar pagamintas *daiktas,* tiek jis yra mūsų valdoviškumo ir asmeniškumo išraiška. Tačiau kiek jis yra *naudingas* daiktas, tiek jis yra mūsų pavergimo ženklas. Kiek pro turtą prabyla žmogiškosios dvasios kūryba, tiek jis yra pirmykščio mūsų paskyrimo įdirbti žemę regimybė. Kiek tačiau pro jį prasiveržia reikalas nusilenkti gamtai, kad galėtume ja pasinaudoti, tiek turtas yra nuodėmės pasėka, nes nusilenkimas gamtai yra kilęs tiktai iš nuodėmės. Čia tad ir glūdi anoji skaudi turto — kaip ir kūno — dialektika, kurios neišsprendžia jokia teorija. Žmogui reikia *šį tą* turėti, kad jis galėtų keisti pasaulį ir jį vaduoti. Bet jam reikia *nieko* neturėti, kad jis būtų laisvas nuo žemiškųjų rūpesčių, nepadalintas ir nekliudomas melstis Viešpačiui. Krikščionybė šią turto priešginybę sprendžia ne teoriškai, bet egzistenciškai. Ji turto neneigia, nes gerai žino, kad jis ir kaip Dievo dovana, ir kaip žmogaus gaminys yra savyje geras. Bet ji skelbia, kad tie, kurie jo turi, gyventų šį trumpą žemės laiką ne skubiai ir gausiai juo naudodamiesi, kaip minėtasis Evangelijos turtuolis, bet taip, „tarsi nieko neturėtų" *(1 Kor 7, 30).* Kitaip sakant, *Krikščionybė liepia turtą pergyventi kaip Dievo ir žmogaus sutartinio veikimo gaminį, bet ne kaip iš nuodėmės prakeiksmo kilusią naudą.* Kaip gaminys turtas apreiškia žmogaus kilnumą, jo kūrybiškumą, jo pašaukimą apvaldyti žemę. Kaip nauda jis parodo žmogaus prisirišimą prie žemės, jo norą nusilenkti gamtai, virsti jos tarnu ir net pamiršti keleivinę savo būseną. Gaminiu galima gėrėtis, juo džiaugtis ir jo turėti. Tačiau naudą reikia aprėžti kuo labiausiai, ja nesirūpinti ir jos nesivaikyti. Palenkti žemę ir ją apvaldyti, bet sykiu gyventi taip, tarsi nieko neturėtum,— štai krikščioniškojo žmogaus atsakymas į turto klausimą.

Šv. Pranciškaus gyvenime šis atsakymas išėjo aikštėn visu tobulumu. Asyžiaus Neturtėlis ne tik gyveno taip, tarsi nieko neturėtų, bet jis iš tikro nieko ir neturėjo. Jis buvo viską išdalinęs vargšams. Jis ir vėliau viskuo dalindavosi su mažiausiuoju mūsų broliu. Net ir menkiausias turto gabalėlis, gautas dirbant ar elgetaujant, visų pirma priklausė artimui, o tik paskui jam pačiam. „Todėl nenuostabu,— sako pop. Pijus XI,— kad vėlesnės kartos, net ir tokios, kurios buvo nutolusios nuo Evangelijos supratimo

bei vykdymo, buvo pagautos vis didėjančio susižavėjimo šituo neturto mylėtoju“ [18]. Net ir dabartinis žmogus, nė nemanydamas eiti, parduoti visa, ką jis turi, ir duoti vargšams, vis dėlto gėrisi šv. Pranciškaus neturtu. O vis dėlto ne šiame viršiniame turto atsisakyme glūdi šv. Pranciškaus gyvenimo nuostabumas. Jau esame sakę, kad šv. Pranciškus nelaikė žemės gėrybių blogybėmis, todėl jų savyje neneigė ir neleido broliams smerkti tų, kurie jų gausiau turėjo. Manichėjiško nusistatymo Asyžiaus Neturtėlio dvasioje nėra nė pėdsakų. Jeigu tad jis turto vengė, tai ne todėl, kad jis būtų nešvarus, kaip scholastikai sakydavo apie pinigą, bet todėl, kad *savo neturtu jis vykdė Evangeliją*. Šv. Pranciškaus neturtas yra išraiška jo nepadalintos tarnybos Dievui.

II. NETURTO PRASMĖ

1. Neturtas yra neigimas: pozityvaus turinio jis neturi. Jis yra atmetimas to, kas savyje yra gera ir vertinga. Gali žemiškosios gėrybės būti mums ir labai pavojingos, gali jos nutraukti žmogų žemyn ir iškreipti jo buvimo linkmę, tačiau dėl to jos nevirsta blogybėmis savyje. Net ir netikusio jų pergyvenimo bei naudojimo atveju jos pasilieka vis dėlto *gėrybės*. Todėl joms atmesti reikia *teigiamo* pagrindo, reikia ko nors aukštesnio, kam jos galėtų būti paaukotos. Gėrio neigimas gali būti krikščioniškas tiktai aukos prasme. Jo atmetimas be gilesnio pozityvaus pagrindo virstų grynu neigimu ir būtų viena iš demonizmo apraiškų. Šv. Pranciškui šitoks aukštesnis teigiamas pagrindas buvo, kaip sakėme, pilnutinis Evangelijos vykdymas ir nepadalinta tarnyba Dievui. Turto Asyžiaus šventasis išsižadėjo todėl, kad galėtų likti ištikimas didžiajam Karaliui.— Tačiau šis pagrindas kaip tik keldina klausimą: kame glūdi šitokio jos vykdymo esmė? Ką reiškia tarnauti Dievui, atsisakius tarnauti Mamonai?

Pats pirmasis Kalno pamoksle laiminimas yra skiriamas *beturčiams dvasioje:* „Palaiminti beturčiai dvasioje, nes jų yra dangaus Karalystė“ *(Mt 5, 37);* jų todėl, kad širdis, atitraukta nuo turtų, savaime atsigrįžta į Viešpatį. Dievas atsistoja tokiam žmogui Mamonos vietoje ir tuo pačiu pasiima jo širdį. *Žemiškasis neturtas dvasioje kildina turtą danguje* (plg. *Mt 19, 21*).— Tačiau kas gi yra šis Evangelijos „neturtas dvasioje“?

Pop. Pijus XI, apibūdindamas šv. Pranciškaus neturtą, pastebi, kad „jis yra priešginybė anam nelaisvam, niūriu atkaklumu vykdomam ir išdidžiai rodomam kai kurių senovės filosofų neturtui“ [19]. Kaip žinome, jau Sokratas skelbė, kad žmogus turįs būti savarankiškas ir net nepriklausomas nuo viršinių gėrybių ir kad laimė esanti vidinis jo nusiteikimas, apsireiškiąs sielos ramybe ir geismų tyla. Sokrato mokiniai bei sekėjai — Antistenas, Diogenas iš Sinopės, Kratas — išvystė šį savarankiškumo dėsnį ligi galo, mokydami kitus neturto ir patys gyvendami skurdų klajoklinį gyvenimą (ypač Diogenas ir Kratas su savo palydove Hiparchija). Tai ir buvo filosofijos istorijoje žinoma „cinikų“ mokykla, kurios žymių randame ir vėlesniame graikų bei romėnų stoicizme. Šių tad „cinikų“ neturtą pop. Pijus XI vadina niūriu ir išdidžiu, gretindamas jį su šv. Pranciškaus džiaugsmingu ir nusižeminusiu turto atsisakymu. Tuo popiežius nori pasakyti, kad *neturtas kaip paprasta turto stoka dar anaiptol nėra Evangelijos vykdymas*. Priešingai, grynai negatyvinis neturtas ne sykį padaro žmogų pavydų, gobšų ir net plėšrų; jis kelia neapykantą pasiturintiesiems, gadina socialinius santykius ir žadina klasių kovą. Kapitalizmo apiplėšta dabarties darbininkija yra geriausias šitokio neevangeliškojo neturto pavyzdys. Todėl Bažnyčia, laimindama „neturtą dvasioje“, niekad nelaimino ir nelaimina *priverstinio* neturto. Ji skelbia, kad naudojimasis žemės gėrybėmis yra prigimta žmogaus teisė, kurios jam niekas negali atimti, ir kad šis naudojimasis „padeda žmogui medžiaginį pagrindą atlikti didžiulės reikšmės turinčioms jo dorinėms pareigoms“ [20]. Tuo tarpu nelaisvas, pyktį keliąs ir godumą ugdąs neturtas kaip tik šioms pareigoms kenkia. Todėl jis nėra būdas sekti Kristumi. Dangaus Karalystė atsiskleidžia tiktai beturčiui dvasioje, tiktai tam, kuris, nors teisiškai ir būtų turtingas, tačiau praktiškai gyvena taip, tarsi *nieko* neturėtų.— Kuo tad skiriasi šie du neturto pavidalai? Kuo skiriasi šv. Pranciškaus neturtas nuo senovinių „cinikų“ arba nuo šiandieninių darbininkų neturto? Kuo užpildo beturtis dvasioje žemės gėrybių stoką?

Į šį klausimą atsako Kristus Kalno pamokslu. Paliepęs Jo klausančioms minioms nekrauti turtų žemėje, nes negalima tarnauti dviem valdovam — Dievui ir Mamonai, Išganytojas kalbėjo: „Nebūkite bailiai susirūpinę savo gyvybe, ką valgysite, nei savo kūnu, kuo vilkėsite. Argi gyvybė ne svarbesnė už valgį ir kūnas už drabužį? Žvilg-

telėkite į dangaus sparnuočius: jie nesėja, nei pjauna, nei į kluonus nekrauna, o jūsų dangiškasis Tėvas juos maitina. Argi jūs ne daugiau verti kaip jie? Kas gi gali savo rūpesčiu padidinti savo ūgį vienu mastu? Ir kam jūs bailiai rūpinatės drabužiu? Įsižiūrėkite į laukines lelijas, kaip jos auga. Jos nesidarbuoja ir neverpia, tačiau aš jums sakau, kad Saliamonas visoje savo garbėje nebuvo taip apsivilkęs, kaip kiekviena iš jų. Taigi jei Dievas taip apvelka laukinę žolę, kuri šiandien yra, o rytoj metama į krosnį, kaipgi labiau jus, žmones menko tikėjimo? Nebūkite tad bailiai susirūpinę ir nesakykite: Ką valgysime, ar ką gersime, ar kuo apsidengsime? Nes visų šių dalykų labai ieško pagonys. Juk jūsų Tėvas žino, kad viso to jums reikia. Taigi ieškokite visų pirma Dievo Karalystės ir jos teisybės, o visa tai bus jums pridėta. Nebūkite bailiai susirūpinę rytojumi, nes rytdiena pati savimi rūpinsis. Kiekvienai dienai gana jos vargo" *(Mt 6, 25—34)*.

Šiuose žodžiuose kaip tik ir glūdi tikrojo neturto esmės atskleidimas. *Turto žmogus ieško todėl, kad jis yra neaprūpinta būtybė:* ens insecurum (P. Wust). Iš gamtos jis nėra beveik nieko gavęs, kas galėtų jam užtikrinti rytojų. Anas pirmykštis Viešpaties stalas rojuje, kai gamta jį dengė, o žmogus sėdosi ir valgė, yra amžinai prarastas. Žemės žmogus yra nuolatos grasomas bado, šalčio, oro negandų, socialinės santvarkos netobulybių, ūkio svyravimų, piktos kitų valios, kandžių, rūdžių ir vagių. Visus šiuos jo išsilaikymo pavojus jis turi pergalėti susikurdamas reikalingų šiam sunkiam uždaviniui priemonių. Turtas kaip tik ir yra viena iš tokių priemonių gintis nuo rytdienos grėsmės. Šiandien žmogus yra dar pavalgęs ir apsirengęs. Šiandien jis dar turi pastogę ir darbą. Bet rytoj? Bet už mėnesio, už metų, už dešimties metų? Kas bus tada? Kas bus, kai ateis ūkinė krizė, kai ištiks nedarbas, nusilps sveikata, priartės senatvė? Kuo tada žmogus pašalins rytdienos vargą? Todėl jis ir ieško turto, ir renka jį, ir taupo. Todėl jis ir yra susirūpinęs, ką valgys ir kuo vilkės. *Apsirūpinimas rytdienai yra pagrindinis turto akstinas.* Nuosekliai tad turtingas yra ne tas, kuris daug *turi,* bet tas, kuris į žemiškąsias gėrybes atremia savo ateitį, tikėdamasis jomis pergalėsiąs rytdienos netikrumą. Tai yra anas Evangelijos ūkininkas, kuris žiūrėjo į pilnus savo kluonus ir sakė: „Mano siela, tu turi daug gėrybių, sukrautų daugeliui metų" *(Lk 12, 19)*. Turtingumas Krikščionybės šviesoje yra ne tiek medžiagos kie-

kybė, kiek *dvasios kokybė:* tai jos nusiteikimas žemiškosios ateities atžvilgiu, pagrindžiant ją turto galia. Turtuolis yra tasai, kuriam rytdiena yra jo paties rankoje, kuris jaučias pats esąs ateities viešpats.

Prieš šitą tad „turtuolį dvasioje" Kristus kaip tik ir stato beturtį dvasioje, liepdamas nesirūpinti, „ką valgysime, ar ką gersime, ar kuo apsidengsime" *(Mt 6, 31).* Šio rūpesčio yra pilni pagonys. Tačiau jie kitokie ir būt negali. Jie tiki juk tik savo rankų darbo stabus, kurie dūžta jų akivaizdoje, todėl žmogaus aprūpinti nepajėgia. Grįsti šiais negyvais stabais savo ateitį būtų lengvapėdiškumas, nevertas žmogaus protingumo. Bet krikščionis? Juk jis tiki dangiškąjį Tėvą, kuris yra Meilė, kuris siuntė savo Sūnų Jėzų Kristų pasaulio vaduoti, kurio sprendimu randa maisto žvirbliai ir apdaro lauko lelijos. Jeigu tad Viešpats iš meilės sukūrė žmogų ir jį atpirko, guldydamas gyvybę už jį, tai yra didelio netikėjimo ženklas manyti, kad Jis pamirš žmogų jo istorijos kelyje ir juo nepasirūpins sunkią jo egzistencijos valandą. „Jeigu Dievas apvelka laukinę žolę, kuri šiandien yra, o rytoj metama į krosnį, kaipgi labiau jus, žmones menko tikėjimo?" *(Mt 6, 30).* Juk argi žmogus nėra vertesnis už visus kitus gamtos padarus? Argi ne po jo kojomis yra padėta visa Viešpaties kūrinija (plg. *Ps 8, 7)?* Kaipgi tad galėtų įvykti, kad Dievas, aprūpindamas visus kitus padarus, paliktų nežiniai žmogų, sukurtą pagal savo paties paveikslą? Todėl Kristus aiškiai ir sako: „Nebūkite bailiai susirūpinę rytojumi, nes rytdiena pati savimi rūpinsis" *(Mt 6, 34).* Krikščioniui rūpestis ateitimi turėtų būti nežinomas, nes Išganytojas paima rytdieną iš žmogaus rankų ir sudeda ją į dangiškojo Tėvo rankas. *Dievas yra rytdienos Viešpats, ne žmogus.* Pavesti tad šiuos rūpesčius Viešpačiui, atremti rytdieną ne į medžiagines žemės gėrybes, bet į dieviškąją Apvaizdą ir yra būti beturčiu dvasioje.

Neturto tad esmė glūdi religiniame nesirūpinime rytojumi. Tačiau šis nesirūpinimas nėra grynas negalvojimas arba net lengvapėdiškas pamiršimas to, kas bus, vadinasi, grynai negatyvinis dalykas, bet jis yra gilus tikėjimas Dievo Apvaizda ir nuoširdus pasitikėjimas Jos galia. Neturtas *yra apsisprendimas prisiimti rytdienos riziką.* Todėl krikščioniškasis beturtis nėra tasai, kuris nieko neturi, bet kaip tik *dėl to* graužiasi, nes rytdienos netikrumas neduoda jam ramybės. Rūpestis rytdiena ir sykiu negalia šį rūpestį pergalėti padaro žmogų, kaip sa-

kyta, godų, piktą, kerštingą ir nesugyvenamą. Netikras rytojus yra vienas iš pagrindinių žemiškosios kovos šaltinių; kovos, kurioje žūsta net ir tai, kas dar *šiandien* turima. Teisingai tad Evangelija skelbia, kad žemę paveldės kaip tik *ramieji* (plg. *Mt 5, 4*), vadinasi, tie, kurie nesiplėšys dėl duonos, nesirgs jos rūpesčiu, bet žinos, kad savo valia bei galia jie nepadidins savo ūgio nė vienu mastu. *Krikščioniškasis beturtis yra tasai, kuris žemiškąsias gėrybes tvarko ne pagal rytdienos, bet pagal šiandienos dėsnį.* „Kiekvienai dienai gana jos vargo" *(Mt 6, 34)* — šis Išganytojo posakis kaip tik ir nurodo žemiškųjų gėrybių esminę linkmę: turtas, būdamas dabartyje, turi **šiai dabarčiai** ir tarnauti. Jis yra iš esmės *šiai dienai,* šios dienos vargui atsimušti, šios dienos mažiausiojo brolio reikalams patenkinti.

Todėl beturtis dvasioje šiandienos reikalo akivaizdoje nesvarsto, ar jo išlaidos nepakenks jo rytdienai. Jis dalina savo turimas gėrybes be atodairos į ateitį, kadangi ši yra ne jo, bet Viešpaties rankose. Jis visados atsimena Evangelijos turtuolį, kuris geru savo dirvų derliumi manė apsirūpinęs daugeliui metų, tuo tarpu Viešpats jam pasakė: „Paikas, šią naktį bus pareikalauta iš tavęs tavo sielos; tai kieno gi bus, ką tu prirengei?" *(Lk 12, 20). Apsirūpinimas rytdienai yra žmogaus pastangos tapti laiko valdovu.* Todėl jos yra ne tik juokingos savo negalia, bet sykiu ir nuodėmingos savo mostu, nes vietoje Dievo jos stato Mamoną. Evangelija jas vadina *paikomis,* nes kol žmogus negali pergalėti mirties, tol jis negali valdyti nė laiko; o nevaldydamas laiko, jis negali nė apsirūpinti rytdienai taip, kad galėtų pasakyti savo sielai: „Ilsėkis, gerk ir pokyliauk!" *(Lk 12, 19).* Prieš visokį šios rūšies apsirūpinimą, prieš visokį turtu pagrįstą rytojaus tikrumą stovi mums nežinomos mirties grėsmė, niekais paverčianti visas mūsų pastangas. Kaip niekas negali pats savo valia padidinti savo ūgio, taip lygiai niekas negali būti tikras savo rytojumi. Todėl beturtis dvasioje nesidžiaugia pilnais savo kluonais ir į juos neatremia savo ateities. Jis žiūri į juos grynai *šiandienos žvilgiu,* todėl juos atidaro visiems, kurie yra žemės gėrybių reikalingi. O jeigu jis šių kluonų neturi, jis yra patenkintas tuo, ką *šiandien gauna,* nesistengdamas vaikytis turto, kad užsitikrintų rytojų. Šitoks tad beturtis yra laiminamas Kalno pamokslo, ir šitoks žmogus savo neturtu vykdo Evangeliją tuo, kad vietoje turto jis savo būties pagrindu padaro Die-

vą, į Jį sudeda savo viltį, Jo rankose regi savo ateitį ir ryžtasi pakelti rytojaus vargą, kuris jį ištinka taip pat ne be Viešpaties sprendimo. „Jeigu gėrybes priimame iš Viešpaties, kodėl neturėtume priimti blogybių?“ *(Job 2, 10)*.

Tuo būdu krikščioniškasis neturtas, būdamas esmėje visiškas savo buvimo sudėjimas į Dievo rankas, virsta žmogaus tobulėjimo keliu. Kai Kristus kvietė jaunikaitį eiti, visa parduoti ir išdalinti pavargėliams, tai Jis norėjo skelbti ne proletariato mintį, bet duoti žmogaus buvimui naują kryptį, būtent *kryptį Dievop*. Jaunikaitis, tiesa, vykdė įstatymą: jis neužmušinėjo, nesvetimoteriavo, nevogė, neteisiai neliudijo, gerbė savo tėvą ir motiną (plg. *Mt 19, 20*). Tačiau jis „turėjo labai daug lobio“ *(19, 22)*. Todėl jo buvimo linkmė vedė jį žemyn, į šiapus, į daiktą. Jo dėmesys ir jo širdis gyveno tiktai *čia* ir tiktai *dabar*. Jo viltis buvo turtuose. Todėl Kristaus pakvietimas viso to išsižadėti pastatė jį didžio apsisprendimo akivaizdoje. Jis turėjo pasirinkti: arba savo Mamoną, arba Kristaus skelbiamą ir rodomą Dievą. Ir jis pasirinko — Mamoną. Jis „nuėjo nuliūdęs“ *(19, 22)*, nes jam buvo gaila lobio; gaila ne medžiagos *kiekio*, bet dvasios *santykio* su savu lobiu, būtent savo įsitikinimo, kad jis esąs ateities viešpats, kad galįs būti ramus dėl rytdienos, galįs ilsėtis, valgyti ir gerti, nes turįs gėrybių daugeliui metų.

Vis dėlto ne visi, Kristaus paraginti, apsisprendžia už Mamoną. Ne vienas pasirenka Dievą ir išsižada savo lobių; išsižada arba tik ano nelemto santykio su jais, pasilaikydami jų kiekį, tačiau jį palenkdami šiandienos tarnybai, arba net ir paties kiekio, pasirinkdami elgetos gyvenimą. Kiekvienu tačiau atveju apsisprendimas už Dievą, išsižadant Mamonos, yra savo buvimo palenkimas dieviškosios Apvaizdos dėsniui. Niekas negali būti beturtis dvasioje, jei jis Dievo Palaikytojo nepadaro savos būties pagrindu, o ieškosi atramos pasaulio gėrybėse, net jeigu jų didesnio kiekio ir neturėtų. Ir priešingai, kiekvienas yra beturtis dvasioje, kurio buvime Apvaizda yra lemiantysis pradas. Kam rytdiena iš tikro yra Viešpaties rankose, tas veda neturtėlio būseną, net jeigu jam to paties Dievo sprendimu ir būtų tekę būti tam tikro medžiaginių gėrybių kiekio užvaizda.

2. Šitoks tad beturtis dvasioje kaip tik ir buvo šv. Pranciškus. Dabartinis žmogus žavisi tuo, kad Asyžiaus šventasis *nieko* neturėjo. Tačiau kaip tik ne čia glūdi tikroji šv. Pranciškaus neturto prasmė. Ne tuo šis šventasis

yra būdingas, kad jis nieko neturėjo, bet tuo, kad *jis nesirūpino rytdiena, sudėdamas ją į Viešpaties rankas.* Nieko neturėjo nė vienas krikščionis pirmykštėje Jeruzalės bendruomenėje, kurioje „kas tik turėjo dirvų ar namų, tie parduodavo, pinigus už parduotąjį turtą atnešdavo ir dėdavo prie apaštalų kojų; kiekvienam gi buvo dalinama, kiek jam privalu“ *(Apd 4, 34—35);* todėl čia „nė vienas iš jų nesakė apie savo lobį, kad tai jo vieno būtų, bet visa buvo jiems bendra“ *(4, 32).* Egipto dykumose įsikūrę pirmieji vienuoliai taip pat gyveno griežtame neturte. Neturtas žymėjo ir šv. Benedikto vienuolijos kelią. Viršinio neturėjimo atžvilgiu šv. Pranciškus buvo tik vienas iš daugelio. Tačiau iš visų krikščioniškųjų beturčių jis išsiskiria *ypatingu* pasitikėjimu Dievo Apvaizda. Jis išsiskiria *vidinės* neturto prasmės pergyvenimu ir jos išreiškimu savoje būtyje.

1209 m. vasario 24 d. šv. Pranciškus girdėjo bažnyčioje skaitant Evangeliją: „Neturėkite nei aukso, nei sidabro, nei pinigų savo juostose, nei delmono kelyje, nei dviejų jupų, nei kurpių, nei lazdos, nes darbininkas vertas savo valgio“ *(Mt 10, 9—10).* Tūkstančių tūkstančiai buvo girdėję šiuos Kristaus žodžius. Visi kunigai ir vienuoliai juos buvo skaitę dešimtimis kartų. Ir vis dėlto šv. Pranciškus buvo pirmasis, kuris suprato tikrąją ir giliausiąją jų prasmę. Kodėl gi reikia Kristaus pašauktiesiems ir pasiųstiesiems neturėti nei aukso, nei sidabro, nei pinigų, nei dviejų jupų? Todėl, kad „darbininkas vertas savo valgio“ *(Mt 10, 10). Kas dirba Viešpačiui, gyvena iš Viešpaties.* Ne jis pats save aprūpina, imdamas šventon kelionėn savo santaupas, savas čekių knygutes, savą drabužį ir apavą, bet jį aprūpina Dievas, pašaukęs jį savon tarnybon. Eiti Kristaus pašauktojo pareigas ir nešiotis savo juostose pinigų reiškia slapta netikėti savo Mokytoju. Leistis į apaštališkąją kelionę — ne tik erdvės, bet ir veiklos prasme — be aukso ir sidabro, be delmono ir dviejų jupų reiškia iš tikro visų pirma ieškoti Dievo Karalystės ir giliai tikėti, kad visa kita bus Viešpaties pridėta. Tikėjimas globojančiąja Dievo Apvaizda yra minėtų Kristaus žodžių esmė. Šv. Pranciškus kaip tik sugavo šią esmę ir ją savo būtyje įvykdė. Jis pasidarė beturtis todėl, kad tikėjo, jog jį aprūpins anas didysis Karalius, kurio tarnybon jis buvo įstojęs. Viršinis turto atsisakymas buvo tiktai nuosekli šio tikėjimo išdava, tiktai jo regimybė. Šv. Pranciškaus neturtas liudijo jo tikėjimo galią. Iš tikro,

jeigu žmogus tiki, kad Viešpats ir jį aprūpins, kaip Jis aprūpina dangaus sparnuočius ir lauko lelijas, kokia tad prasmė yra jam žemės gėrybes pasilaikyti arba jų vaikytis ir jas krauti? Kokia prasmė imtis šioje žemės kelionėje apsunkinančio aukso ir sidabro, jei žinai, kad Dievas vienokiu ar kitokiu būdu padengs stalą? Vadinasi, ne viršinis turto atsisakymas yra nuostabus šv. Pranciškaus gyvenime, bet šis nepaprastai gilus bei tvirtas tikėjimas, šis visiškas rytdienos pavedimas Viešpačiui. Šv. Pranciškus buvo darbininkas, tikrai vertas savo valgio. Jis norėjo misti iš Viešpaties rankos. *Asyžiaus šventojo neturtas remiasi dieviškosios Apvaizdos paslaptimi.*

Tuo tarpu kaip tik šis esminis šv. Pranciškaus bruožas šiandien yra pamirštas. Mūsų amžių žudo ne tiek pats turtas, kiek *rūpestis juo,* kiek visos tos ekonominės pastangos, kurios nustelbia visas kitas. Apsirūpinti rytdienai, vis geriau ir saugiau apsirūpinti, vis tapti tikresniam, kad ateitis neiškrės nelaukto pokšto,— štai mūsų dienų žmogaus veiklos linkmė. Šiam reikalui tarnauja taupomosios kasos, bankai, indėliai, vertybių popieriai, apdraudos draugijos, socialinis draudimas, net visa valstybinė sąranga. Tuo tarpu mūsų laikų civilizacija yra tiek toli pažengusi ir mūsų technika yra jau tokia tobula, kad *šiandienos* apsirūpinimui žmogus galėtų skirti tik mažą laiko dalelę, palyginus su tuo, kiek jam skiria primityvus žmogus, kastuvu purendamas žemę ir ietimi ar strėle medžiodamas žvėris. Tikrovėje gi yra visai priešingai. Laukinis žmogus turi žymiai daugiau laiko negu civilizuotas amerikietis ar europietis. Ne todėl, kad jis būtų užimtas Dievo Karalystės vykdymu; taip pat ne todėl, kad atsidėtų mokslui ir menui (šiems uždaviniams savo laiką aukoja tik labai mažutė visuomenės dalelė), bet todėl, kad jis serga rytdienos rūpesčiu, kad ateities netikrumas graužia jo širdį. Šiandieninio žmogaus skubėjime atsiveria nuostabi tragedija: *juo daugiau civilizacija teikia priemonių pragyventi, juo šis pragyvenimas darosi netikresnis ir juo labiau jis paglemžia žmogaus būtybę.* Juo daugiau gėrybių kraunasi pasaulio kluonuose, juo rytojaus diena darosi tamsesnė. Kadaise M. Scheleris rašė, kad technikos išradimai palieką mums daugiau laiko meditacijai ir Dievo meilei. Naujoji civilizacija parodė, kad tiek meditacija, tiek ypač Dievo meilė įrankių amžiuje yra sumažėjusi ligi nejaučiamo laipsnio. Nepasitikėjimas dieviškąja Apvaizda yra pasidaręs pasibaisėtinas. Kristaus

žodžiai „nebūkite bailiai susirūpinę“ atrodo šiandien kaip kažkokia svajonė, net kaip savotiškas Dievo gundymas. *Mes visi rūpinamės.* Net vaikai jau iš pat mažens esti įjungiami į šį rūpestį, pratinant juos mesti jų gautus skatikus į taupomąsias dėžutes, užuot juos mokius atiduoti juos vargšams arba paaukoti juos religiniams bei kultūriniams reikalams. Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus iškyla prieš mūsų akis kaip dieviškosios Apvaizdos šauklys, kaip mūsų vaduotojas iš bailaus susirūpinimo rytdiena ir kartu kaip didysis nurodymas į žmogaus negalią padidinti savo ūgį bent vienu mastu. Šiandieninio žemės gėrybių dužlumo akivaizdoje nuostabus Asyžiaus šventojo pasitikėjimas Viešpaties Apvaizda iš tikro yra tasai žiburys ant kalno, į kurį krypsta visų paklydusiųjų akys.

3. Šį pasitikėjimą Dievo Apvaizda šv. Pranciškus turėjo ne tik pats, bet jis stengėsi jį įskiepyti ir savo broliams. Visa pranciškonų bendruomenė turėjo būti neturtinga ta prasme, kad rytojaus dienos apsirūpinimą ji sudeda į Viešpaties rankas. Individualinis neturtas buvo žinomas Bažnyčioje jau nuo pat jos gyvenimo pradžios. Kiekvienas vienuolis, stodamas į tą ar kitą ordiną, turėjo išsižadėti bet kokio turto. Tačiau kad pats vienuolynas *kaip bendruomenė* nieko neturėtų ir gyventų tiktai šiandiena, tai buvo naujiena Bažnyčios istorijoje. Į vienuolynus stojantieji krikščionys paprastai savo turtą arba bent jo dalį perleisdavo savam ordinui, kad šis jį naudotų bendriems reikalams. Taip pat šiems reikalams vienuoliai atiduodavo visa, ką jie uždirbdavo asmenine savo veikla. Iš kitos pusės, nė vienas vienuolynas neatsisakydavo imti jiems duodamų aukų pinigais ar daiktais. Valdovai ir turtuoliai ne kartą užrašydavo vienuolynams žemės plotų su miškais, upėmis, ežerais, malūnais, bravorais. Tuo būdu susidarydavo vienuolynams ne sykį nemaža lobio, taip kad nei seniau, nei net dabar vienuolynai *nėra* neturtingi bendruomenine prasme.

Bet kaip tik šis bendruomeninis vienuolynų turtas ir atskleidžia savotišką paradoksą krikščioniškojo tobulumo kelyje; paradoksą, kurį prelatas Paulius Simonas išreiškia šiais žodžiais: „Kas šiandien daro neturto įžadus, tas paprastai yra tikras, kad jokių didesnių medžiaginių sunkenybių neturės. Be abejo, tai nereiškia, kad jam nereikės turėti sunkių asmeninių aukų. Tačiau šiomis aukomis jis laimi tikrumą, kurio jam teikia jį palaikanti ir ginanti bendruomenė“ [21]. Kitaip sakant, išsižadėdamas *asmeninio*

turto, atskiras vienuolis laimi aprūpinimą rytojaus dienai; atsisakydamas turėti ką nors *sava,* jis užsitikrina pragyvenimą, tegu ir kuklų; perleidęs kitam nuosavybės *turėjimo* titulą, jis kaip tik prieina prie šios nuosavybės praktinio *naudojimo.* Todėl P. Simonas ir sako, kad „askezė, kuri susideda iš to, kad atsisakoma gero ir gausaus maisto, šiandien yra, deja, didelio žmonių skaičiaus likimas, kurie neturi pragyvenimo ir yra patenkinti, jeigu apsigina nuo bado. Šiems žmonėms daugelio vienuolių gyvenimo būdas reikštų turtą, be abejo, kiek tai liečia maitinimąsi" [22]. Tas pat tektų pasakyti ir apie pastogę, ir apie drabužį, ir apie keliavimo būdą. Žodžiu sakant, *bendruomeninis turtas paverčia asmeninį neturtą grynai juridiniu,* neturinčiu anos tikrojo neturto esmės, kurią sudaro pragyvenimas iš Viešpaties rankos.

Kurdamas savo vienuoliją, šv. Pranciškus žinojo šį paradoksą, todėl pasiryžo jį sunaikinti. Jis norėjo, kad jo ordinas nieko neturėtų ir *kaip bendruomenė.* Visa, kas priklausė žmogui, stojančiam į pranciškonus, turėjo būti išdalinta vargšams. Jokia ankstesnės nuosavybės dalis negalėjo būti perleista vienuolynui. Ir šio nuostato šv. Pranciškus taip griežtai laikėsi, jog mieliau sutiko parduoti altoriaus papuošalus, kad galėtų brolius pavalgydinti, negu leisti naujokams šį tą atsinešti ir tuo būdu sudaryti atsargų juodai dienai, kaip buvo siūlęs Pietro dei Cattani ir kaip tai padaryti įkalbinėjo bažnytinė vyresnybė. Broliai turėjo gyventi tik iš to, ką jie gauna iš žmonių. *Elgetavimas turėjo būti pranciškoniška apsirūpinimo forma.* Tačiau šv. Pranciškus žinojo, kad ir elgeta gali pasidaryti turtingas. Ne tik dabar, bet ir seniau elgetos ne sykį statydavosi namus ir mirdami palikdavo stambių sumų. Kad taip neatsitiktų ir su jo „elgetaujančiais broliais", Asyžiaus šventasis uždraudė imti išmaldos daugiau, negu reikia šiai dienai. Jis neleido net daržovių įmerkti iš vakaro, nes tai jau būtų susirūpinimas rytdienos valgiu, kuris juk priklauso Viešpačiui. Niekas pranciškonų bendruomenėje neturėjo būti paruošta būsimai dienai žmogaus rankos. Viskas turėjo ateiti iš Dievo.

Be abejo, broliai ne sykį laužydavo šį bendruomeninį neturtą, pasilaikydami šį tą ir ateičiai. Bet šv. Pranciškus buvo šiuo atžvilgiu labai budrus ir jautrus. Jis visą gyvenimą uoliai stovėjo bendruomeninio neturto sargyboje, atitiesdamas brolių nukrypimus ir sugėdindamas juos savo pavyzdžiu. Vieną Velykų pirmadienį Grecio vienuolyno

broliai, norėdami pagerbti juos aplankiusį aukštą svetį, vietoje paprastų molinių puodelių padėjo ant stalo stiklines ir patį stalą užtiesė staldengte. Atėjęs šv. Pranciškus ir pamatęs tokį jo akimis „liuksusą", tuojau pasišalino, persirengė elgeta ir grįžęs garsiai prašė išmaldos. Broliai jį tučtuojau pažino, bet nieko nesakydami padavė jam dubenį sriubos ir duonos gabalą. Šventasis atsisėdo ant aslos ir tylėdamas valgė. Tylėjo ir visi kiti, nes jautė, kad tai yra kažkokia pamoka. Truputį užsrėbęs, šv. Pranciškus padėjo šaukštą ir tarė: „Dabar aš esu tikrai mažesnysis brolis. Bet pirma, įėjęs ir pamatęs taip puikiai padengtą stalą, netikėjau esąs pas vargšus vienuolius, elgetaujančius valgio nuo durų prie durų. Mums, broliai, labiau tinka negu kitiems vienuoliams sekti Kristaus nusižeminimu ir neturtu, nes mes esame tam pašaukti" (Spec. perf., 225). *Savo buvimu liudyti neturtą, gyvenant tik šia diena ir neieškant nieko, kas peržengtų jos rūpesčius, turėjo būti šv. Pranciškaus ordino pašaukimas.* Apie jį šventasis nuolatos savo broliams kalbėdavo ir į jį juos ragindavo. Atsisveikindamas su šv. Klara ir jos seserimis 1225 m., šv. Pranciškus joms kalbėjo: „Aš, brolis Pranciškus, noriu sekti mūsų aukščiausiojo Viešpaties Jėzaus Kristaus gyvenimu ir neturtu ir jame išsilaikyti ligi galo. Aš prašau ir patariu jums pasilikti ištikimoms neturtui. Budėkite, kad niekas savo patarimu ar mokslu jūsų nuo šio gyvenimo nenukreiptų" (Joergensen 431).

Iš tikro, jeigu žmogus yra keleivis žemėje, kodėl jis turi rūpintis rytdiena, net ir būdamas bendruomenėje? Ar į anapus nekeliauja ir visos mūsų bendruomenės? Kodėl tad atskiras asmuo turėtų būti neturtėlis, o bendruomenė turtinga? Kodėl pasitikėjimas Dievo Apvaizda turėtų negalioti bendruomeniniame gyvenime? Čia tad ir glūdi šv. Pranciškaus pastangų naujumas, kurio pasaulis ligi tol nebuvo regėjęs. Daugelis asmenų gyveno neturte ir pasitikėjo Viešpačiu. Tačiau nebuvo bendruomenės, kuri nieko neturėtų ir sykiu rytdiena nesirūpintų. Šv. Pranciškaus pašaukimas ir buvo tokią bendruomenę sukurti. Jis norėjo neturto principą išplėsti į visą žmogiškąjį buvimą. Jis norėjo, kad dangiškasis Tėvas būtų garbinamas ne tik asmenine, bet ir bendruomenine būtimi. Jis norėjo, kad žmogus, pasižadėdamas Dievui gyventi neturte, iš tikro šiame neturte ir gyventų, nepaversdamas religinio savo įžado apdraudos bendrovės poliusu.

4. Draudimas sudarinėti atsargas rytdienai vertė šv. Pranciškų griežtai nusistatyti ir *pinigo* atžvilgiu. Pačioje pirmojoje reguloje jis rašė: „Už darbą jie (broliai.— *Mc.*) gali imti visa, kas jiems reikalinga, bet tiktai ne pinigą“ (cap. 7). Ir truputį toliau: „Viešpats mokė mus Evangelijoje: Žiūrėkite, kad jūsų širdys nebūtų apsunkintos godumo ir rūpesčio maistu. Todėl nė vienas brolis, kur jis eitų ir kur jis būtų, neturi imti pinigų nei drabužiams, nei knygoms, nei kaip atlygį už darbą, nei kuriuo kitu pagrindu“ (cap. 8). Tik dviem atvejais šventasis leido savo broliams susilieti su pinigu. Jeigu brolis sirgo ir buvo reikalingas pagalbos, jis galėjo imti pinigą ir jį paversti priemonėmis sveikatai taisyti. Taip pat broliams buvo leista parinkti pinigų į vargą patekusiems raupsuotiesiems ir juos tuojau jiems išdalinti (plg. cap. 8). Tačiau visais kitais atvejais broliai turėjo pinigo griežtai vengti. „Pinigą,— rašė šv. Pranciškus toje pačioje reguloje,— mes turime vertinti ne daugiau kaip akmenis... Jeigu kur nors pinigų rastume, nevertinkime jų daugiau negu mūsų mindžiojamas dulkes“ (cap. 8). Kasdienoje šv. Pranciškus šitaip ir elgėsi. Kartą vienas vyras Porciunkulės koplytėlėje padėjo ant altoriaus stambią pinigų sumą. Tačiau kitą dieną nustebęs pamatė, kad ši jo „auka“ yra išmesta ant mėšlyno. Taip pat kai sykį vienas brolis vis dėlto išdrįso priimti išmaldą pinigais, šv. Pranciškus įsakė jam lūpomis padėti juos ant asilo išmatų.

Dabartinio žmogaus akimis žiūrint, šitoks šv. Pranciškaus nusistatymas pinigo atžvilgiu yra nesuprantamas ir nepateisinamas. Juk argi ne vis tiek, ką elgetaujant imti: dešimtį centų ar duonos riekę? Tą dešimtį centų galima gi krautuvėje pakeisti į bandelę. Kodėl tad duoną galima imti, o pinigo ne? Kodėl reikia į jį žiūrėti kaip į akmenis ir dulkes? Argi pinigas neatstoja daikto? Kodėl tad šv. Pranciškus daiktus leido broliams imti, o pinigų ne? Kas vertė šventąjį pinigo vengti ir jį net niekinti?— Į šituos klausimus galėsime atsakyti tik atskleidę pinigo vaidmenį žmogaus apsirūpinime ir tuo pačiu jo santykį su dieviškąja Apvaizda. Šv. Pranciškaus nusistatymas pinigo atžvilgiu yra ne ekonominis, bet *religinis*. Galimas daiktas, kad ekonomikoje pinigas ir daiktas yra tos pačios vertės. Tačiau religijoje juodu nestovi toje pačioje plotmėje, nes nevienodai santykiauja su rūpesčiu rytojaus diena.

Pinigas yra ne daiktas, bet tik daikto *ženklas*. Pats savyje jis jokios vertės neturi. Tiesa, auksas ir sidabras yra gražūs, todėl naudojami papuošalams ir pagražinimams. Bet tokiu atveju jie peržengia ekonominę sritį ir patenka jau į estetinių vertybių plotmę. O kol auksas ir sidabras yra piniginės monetos, tol jos yra tik ženklai, naudą reiškią, bet jos savyje neturį. Pinigas pats savimi nepavalgydina alkanojo, nepridengia nuogojo, nepagirdo trokštančiojo. Nuosekliai tad ten, kur jis *kaip ženklas* daikto nereiškia, sakysime, primityviųjų žmonių gyvenime, arba ten, kur jo ženkliškumas negali būti paverstas daiktiškumu, ten jis neturi jokios vertės. Duoti Afrikos džiunglių negrui, nesusisiekiančiam su baltųjų civilizacija, šimtą dolerių arba troškuliu mirštančiam Sacharoje dešimtį dolerių, kad jis nusipirktų gėrimo, yra tas pats, ką ir *nieko* neduoti, nes negras nežino, ką su šiuo popieriuku veikti, o trokštantysis dykumose neturi jokios galimybės šio popierėlio ženklą paversti vandens stiklu. Sutartinis pinigo pobūdis yra jam *esminis*. Jis yra kilęs iš žmogaus pastangų pasilengvinti mainų prekybą tuo būdu, kad, užuot už daiktą davęs daiktą, jis galėtų už daiktą duoti sutartinį ir galiojantį ženklą. Todėl nors šiandien pinigo karalystė yra labai plati ir paini, nors jo vaidmuo visuomenėje yra virtęs ištisu mokslu, tačiau esmėje anas pirmykštis jo pobūdis yra pasilikęs ir šiandien. *Pinigas yra daikto pakaitalas ženklu.*

Iš šito ženklinio pobūdžio kaip tik ir kyla būdingos pinigo žymės: 1) jo linkmė į ateitį ir 2) jo galia sutelkti daiktus.

Jeigu žmogus turi piniginėje šimtą dolerių, tai *dabar*, šį štai akimirksnį jis dar *nieko* neturi; nieko, kas jam būtų naudinga ar reikalinga, išskyrus margą žalsvą popieriuką. Prireikęs ko nors dabar, štai šį akimirksnį, jis šiuo popieriuku pasigelbėti negali. Jis pirma turi jį iškeisti į jam būtiną daiktą: į maistą, į drabužį, į darbo priemones, į vaistus ir t. t. Tik tokiu pakeitimo atveju pasirodo šio popieriuko naudingumas. Kitaip sakant, *pinigo vertė glūdi ne jo dabartyje, bet jo ateityje*. Pinigas pats savyje nėra vertė, bet jis tik *reiškia* vertę, todėl esmingai jis yra nukreiptas į ateitį, nes reikšmė virsti tikrove gali tik ateisiantį metą. Kaip ilgas šis metas bus, tai priklauso nuo žmogaus noro ir nuo įvairių ūkinių aplinkybių. Kartais tarp pinigo reikšmės ir jo pavertimo tikrovine nauda praeina tik keletas minučių, o kartais net

keletas metų ar dešimtmečių. Tačiau laiko ilgis čia neturi jokios lemiamos įtakos. Kiekvienu atveju pinigo vertė glūdi ateityje. Pinigo dabartis yra tiktai galimybė, bet ne tikrovė. Čia glūdi taupymo pagrindas: susikrovus pinigų, esti susikraunama ir šių galimybių ateičiai. Bet kartu čia glūdi ir pinigo rizikos pagrindas: susikrovus pinigų, bet pakitus jų reiškiamai vertei, šios galimybės sumenkėja, kartais ir visiškai žlunga. Todėl pinigas, būdamas iš esmės susijęs su ateitimi, slepia savyje saugumą ir netikrumą: saugumą, nes jis patikrina žmogui teisę susikrautas galimybes paversti realybėmis ir tuo būdu save aprūpinti; netikrumą, nes pastato žmogų į pavojų, susvyravus ekonominiam gyvenimui, šių galimybių netekti ir palikti visiškai plikam. Turėti tad pinigo dar nereiškia *realiai* būti turtingam. Tai tik reiškia turėti *galimybę* tapti turtingam, jeigu ši galimybė ateityje virs *tikrove,* nes pinigas dar nėra tikrovė.

Bet kaip tik todėl, kad jis nėra tikrovė, pinigas turi galios sutelkti daiktus. Jeigu nebūtų pinigo, niekas negalėtų būti turtuolis. Jeigu, sakysime, už darbą būtų mokama ne pinigais, bet daiktais — maistu, drabužiu, vaistais, knygomis, gyvuliais,— tuojau pasirodytų negalimybė ir neprasmė turėti šių daiktų daugiau, negu jų reikia *dabarčiai.* Aukštesnis valdininkas, gaudamas kas mėnuo, pavyzdžiui, tris poras batų, dvejetą kostiumų, dešimtį knygų, šimtą tablečių aspirino ar sulfanilamidų, vieną aviną, tris žąsis, tuojau pamatytų, kokia yra didžiulė neprasmė krauti šiuos daiktus į sandėlį, kuriame juos tikrai suės rūdys ir kandys. Daiktų telkimas yra negalimas, nes daiktas ekonomiškai yra vertingas tik tada, kai jis yra *dabar* naudojamas. Kalbėdamas Kalno pamoksle apie turto žlungamumą, Kristus išreiškė ne tik jo religinį, bet kartu net ir ekonominį reliatyvumą. Ekonominės gėrybės prašosi naudojamos čia pat, šiandien. Jų krovimas ateičiai menkina jų vertę ir galop ją visiškai pražudo: valgiai sugenda, drabužius suėda kandys, darbo priemonės pasensta, gyvuliai nudvesia.

Bet štai pinigas kaip tik išgelbsti ekonomines vertybes nuo tokio žlungamumo. Primityvus ir juokingas mums atrodo „turtuolis", kuris savo spintose turi šimtą porų batų, šimtą kostiumų, tūkstančius marškinių, o savo tvartuose nesuskaitomas bandas galvijų. Tačiau visiškai nejuokingu mes laikome tą, kuris savo piniginėje varto tūkstantines. Esmėje gi abu jie yra vienodi: už tūkstantines

juk galima nusipirkti šimtus daiktų. Tačiau daiktus telkti *realiu* jų pavidalu yra sunku ir pavojinga. Todėl nė vienas protingas žmogus jų *šiuo pavidalu* nė netelkia. Užtat visiškai patogiai juos galima telkti *ženkliniu* arba *pinigo* pavidalu. Todėl visi juos *šiuo pavidalu ir* telkia. Taupymas ir praturtėjimas yra galimas tiktai pinigo forma. Pinigas yra priemonė telkti daiktams, išvengiant tikrovinio jų neprasmingumo arba, tiksliau sakant, šį neprasmingumą pridengiant. Šiuo atžvilgiu pinigas yra žmogaus atsakymas į Kristaus nurodymą, kad žemiškuosius turtus „rūdys ir kandys gadina" *(Mt 6, 19)*. Daiktai iš tikro nyksta ir genda, bet ženklai ne. Todėl žmogus ir sugalvojo vietoje daikto pastatyti ženklą ir tuo būdu apsisaugoti nuo rūdžių ir kandžių. Jeigu medžiaga, kurioje laikosi piniginis ženklas, kartais ir sugenda, tai pats ženklas dėl to vertės nenustoja. Suplyšęs banknotas vis tiek yra pinigas, nes jį be vargo galima išleisti arba banke pakeisti nauju. Pinigo vertė glūdi jo ženkle, todėl jis laikosi tol, kol galioja žmonių susitarimas teikti šiam ženklui tam tikrą daiktinę vertę.

Šiuodu pinigo bruožu — jo linkmė į ateitį ir jo galia sutelkti daiktus — kaip tik ir atskleidžia mums labai savotiškus jo santykius su dieviškąja Apvaizda. Jeigu Kristus liepia nesirūpinti rytojaus diena, tai pinigo turėjimas yra niekaip nesuderinamas su šiuo nesirūpinimu. Kadangi pinigas savo esmėje linksta į ateitį, todėl kas turi pinigų, tas savaime yra apsirūpinęs *rytojaus* dienai. Jis gali kartais *šiandien* dar nieko neturėti, jei piniginiai jo ženklai yra nepakeisti į daiktus. Tačiau *rytojus* jam yra užtikrintas, be abejo, tiek, kiek apskritai galima kalbėti apie šios žemės gyvenimo tikrumą. Todėl *imti pinigus ir sykiu nesirūpinti rytojumi yra prieštaravimas,* kadangi pinigas yra skirtas rytojui ir pats jo ėmimas bei turėjimas jau yra rytojaus aprūpinimas. Štai kodėl šv. Pranciškus pinigo neėmė nei pats, nei neleido broliams imti. Jis jautė, kad pinigas *objektyvine savo prasme* yra sukurtas dieviškajai Apvaizdai pakeisti; kad jis yra savotiška klasta, pridengianti žemiškojo turto žlungamumą. Todėl šventasis nuo pinigo bėgo ir jį net niekino, nes jame regėjo demonišką pastangą atitraukti žmogų nuo pasitikėjimo dangiškuoju Tėvu. *Kas turi pinigo, tas rytdienos rūpesčius paveda ne Viešpačiui, bet savo piniginei.* Pinigas yra ženklas, kad jo savininkas — vis tiek ar jis būtų atskiras asmuo, ar ištisa bendruomenė — daugiau ar mažiau netiki dievišš-

kąja Apvaizda. Tuo tarpu kas savo likimą ne teoriškai savo prote, bet praktiškai savo egzistencijoje sudeda į dangiškojo Tėvo rankas, tas pinigo neturi ir net jo neima. Kristaus žodžiai, kad negalima sykiu „tarnauti Dievui ir Mamonai" *(Mt 6, 24)* randa čia giliausią patvirtinimą. Ir Dievas, ir Mamona yra ateities valdovai. Abu jie laiko žmogaus rytdieną savo rankose ir ją aprūpina. Žmogui belieka pasirinkti, kurią ateitį jis padarys sava: Dievo ar Mamonos. Pasirinkęs Dievo ateitį, jis tuo pačiu grindžia rytojaus dienos vargų aprūpinimą dangiškuoju Tėvu, kuris žino, ko mums reikia, ir sykiu atmeta Mamonos pasiūlas atsiremti į santaupas, indėlius bei čekių knygeles. Pasirinkęs Mamonos ateitį, jis atremia rytdienos rūpesčius į pinigo galimybes ir tuo pačiu atstumia Viešpaties Apvaizdą bei jos veikimą mūsų būtyje. Tarp Dievo ir Mamonos, kaip sakyta, nėra ir negali būti sintezės. Tai yra du varžovai, rungiąsi už mūsų apsisprendimą būsimojo laiko atžvilgiu: kam mes pavesime savo rytdieną. Šv. Pranciškus giliai suprato šitą paties Kristaus paskelbtą Dievo ir Mamonos nesuderinamumą, todėl aiškiai apsisprendė už Dievo ateitį ir savo rytdieną sudėjo į dangiškojo Tėvo rankas. Užtat jis ir neėmė pinigo, nes pinigas yra konkretus Mamonos ženklas, jos priemonė aprūpinti mums rytojų. Pinigas šv. Pranciškui tiek tereiškė, kiek jo kojų mindžiojamos dulkės.

Iš kitos pusės, apsisprendęs gyventi tik šia diena ir turėti tik tiek, kiek reikia *šios* dienos rūpesčiams patenkinti, šv. Pranciškus turėjo savaime pinigą neigti, nes šis, kaip sakėme, yra daiktų sutelkimas ateičiai. Po pinigo ženklu glūdi turtas, kuris nėra ir negali būti sunaudojamas *šiandien,* jei mes pinigą pasilaikome. Todėl būti visišku neturtėliu ir turėti pinigo taip pat yra prieštaravimas. Nors brolių bendruomenė, atėjus vakarui, būtų neturėjusi jokio daikto, skirto rytdienai, bet jeigu jos ekonomo stalčiuose būtų buvę pinigo, ji būtų buvusi, bent iš dalies, *jau* apsirūpinusi rytdienai ir tuo pačiu ne visiška beturtė. Pinigas yra klasta ne tik laiko, bet ir daiktų atžvilgiu. Nebūdamas daiktas, o tik ženklas, jis žadina įspūdį, kad jo savininkas neturi nieko, kuo galėtų čia pat pasinaudoti. Tačiau kaip tik šis ženkliškumas padaro, kad jo savininkas yra turtingas galimybėmis rytojaus dienai. Kas turi pinigo, tas gali būti neturtėlis šiandien, bet jis nebėra neturtėlis rytdienai. Tuo tarpu šv. Pranciškus kaip tik šiuo *rytojaus neturtu* ypatingai buvo susirūpinęs. Jis

kaip tik pabrėžė ateities sudėjimą į dangiškojo Tėvo rankas. Ši diena jam galėjo būti dar kiek turtingesnė. Brolių elgetavimas galėjo duoti gerų vaisių. Tačiau viskas *šiandien* ir turėjo baigtis. Rytdienai turėjo nieko nebelikti. Bet kaipgi nieko nebeliks, jei bus imamas pinigas ir saugojamas brolių bendruomenės kasoje? *Rytojaus dienos neturtą pinigas paverčia fariziejizmu.* Štai kodėl šv. Pranciškus, būdamas nuoseklus ir ištikimas ligi galo, pinigo neėmė.

Ši trumputė pinigo esmės sklaida rodo, kad šv. Pranciškaus nusistatymas pinigo atžvilgiu nebuvo kokia nors jo dvasios keistybė, bet visiškai nuosekli išvada iš pinigo vaidmens mūsajame buvime. Absoliučiai pasitikėdamas Dievu ir būdamas tikras neturtėlis, Asyžiaus šventasis negalėjo pinigo teigiamai vertinti ir jo imti, nes tuo būdu jis būtų sulaužęs šį pasitikėjimą ir išdavęs savo neturtą. Dešimt centų *religiniu* atžvilgiu nėra tas pat, kas ir duonos riekė. Duonos riekė rytoj bus nebe tokia, kokia ji yra šiandien; už savaitės kitos ji visiškai nebebus maistas. Tuo tarpu dešimt centų bus tie patys rytoj ir po metų, ir gal net po kelių dešimtmečių. Imdamas daiktą, žmogus jį ima *šiandienai.* Imdamas pinigą, jis ima jį *rytdienai.* Daiktas yra Viešpaties dovana, Jo Apvaizdos vaisius. *Pinigas yra žmogaus išradimas Dievui pakeisti.* Štai kodėl „pinigas yra nešvarus", nes jis sutepa mūsų tikėjimą į dangiškąjį Tėvą.

III. ELGETAVIMAS

1. Kokiu tad būdu šv. Pranciškus pragyveno? Nė vienas iš mūsų naudojamų apsirūpinimo būdų Asyžiaus Neturtėliui netinka: nei darbas, nes jis nerišo jo su atlygiu; nei santaupos, nes jis gyveno tik šia diena, nieko nepasilikdamas ateičiai; nei prekyba, nes jis pinigo neėmė. Visi šie būdai yra profaniniai, visi jie atsiremia ne į dieviškąją Apvaizdą, bet į paties žmogaus veiklą ir į daikto bei pinigo galią. Tačiau kadangi šv. Pranciškus pasitikėjo tiktai dangiškuoju Tėvu, todėl jis nepasirinko nė vieno iš čia minėtų būdų. *Asyžiaus Neturtėlio kelias aprūpinti medžiaginiams savo reikalams buvo grynai religinis.* Tai buvo tas pat kelias, kuriuo esti aprūpinami dangaus paukščiai ir lauko lelijos. Jie patys šiam reikalui juk nieko nedaro: nei sėja, nei pjauna, nei verpia, nei audžia. Jie viską gau-

na iš kito: iš dirvos, kurioje auga; iš oro, kuriuo kvėpuoja; iš saulės, kurios spindulius suima į save; iš vandens, kurį geria. Jie gyvena anuo bendru gamtos turtu, kuris yra paties Dievo paruoštas. Tai yra Jo dovana savo kūriniams. Kodėl tad negalėtų tokiu pat keliu eiti ir žmogus? Kodėl ir jis negalėtų savo artimo pergyventi kaip dieviškosios Apvaizdos įrankio, siųsto jam šį tą duoti jo pragyvenimui? Kodėl jis negalėtų žiūrėti į visuomenę kaip į dirvą, kurioje rastų maisto ir apdaro?

Šitoks apsirūpinimo būdas vadinasi *elgetavimu.* Gamtos padarai yra elgetos iš esmės, nes jie pragyvena tiktai iš kito. Tačiau ir žmogus virsta elgeta, kai savo pragyvenimą pradeda semtis ne iš savo paties veiklos (darbo, santaupų, prekybos), bet jį patiki kitam ir šįjį prašo padėti jam žemėje išsilaikyti. Tokiu atveju ir jis įsijungia į bendrąją pasaulio elgetystę ir dalinasi jos likimu. *Elgetavimas yra savo pragyvenimo sudėjimas į kito rankas.* Gali šitas „kitas" būti Dievas, žmogus ar gamta, kiekvienu tačiau atveju apsirūpinimas, kyląs ne iš paties kūrinio, yra elgetavimas. Bet jis kaip tik yra nuosekli išvada — ir net būtina — iš nesirūpinimo rytdiena. Kas rytojaus rūpesčius visiškai ir egzistenciškai paveda Dievui, tas negali pavesti jų sau pačiam, vadinasi, negali jų tenkinti savo darbu, savo santaupomis ar savo bizniu; tas turi praktiškai kreiptis į kitus žmones ir juos prašyti išmaldos, nes Viešpats *tiesioginiu būdu* paprastai manos nekrisdina ir putpelių nesiųsdina. Jis tik įkvepia žmones, kad šie atvertų prašančiajam savo spintas ir savo sandėlius. *Elgetavimas tad yra vienintelis būdas pragyventi tiems, kurie tiki dieviškąją Apvaizdą ir todėl gyvena tik šia diena.* O kadangi šv. Pranciškus kaip tik buvo vienas iš šių retų tikinčiųjų, todėl savaime jis pasidarė elgeta ir visą savo vienuoliją pagrindė elgetystės dėsniu. Elgetavimas virto pranciškoniškąja apsirūpinimo forma.

Tai yra pats nuostabiausias ir sunkiausiai suprantamas šv. Pranciškaus bruožas jo santykiuose su turtu. Mes dar galime susigyventi su mintimi, kad žmogus visiškai nieko neturi; kad jis viską, ką gauna, išdalina vargšams; kad jis neima pinigo, o tiktai daiktus. Tačiau sunkiai galime perprasti, kaip gali žmogus eiti elgetauti, galėdamas *dirbti* ir *užsidirbti.* Mums darosi nesuprantama, kodėl šv. Pranciškus tiek savo, tiek brolių darbo nejungė su atlygiu, bet ir pats ėjo ir brolius siuntė prašyti išmaldos! Nesusipratimams išvengti reikia pabrėžti, kad šventasis

ir jo broliai *dirbo:* jie anaiptol nebuvo grynai kontempliatyviniai vienuoliai. Darbas buvo nuolatinis jų užsiėmimas. Tačiau kadangi jie šio darbo nesiejo su atlyginimu, todėl už jį dažniausiai nieko ir negaudavo arba gaudavo tiek maža, kad neužtekdavo pragyventi. Darbas nebuvo pirmiesiems pranciškonams jų pragyvenimo šaltinis. Todėl elgetavimas pasiliko vienintelė priemonė išsilaikyti. Štai kas mums yra nesuprantama. Moderninėmis akimis žiūrint, šitoks elgesys atrodo esąs kažkoks nesusipratimas ir net iškrypimas. Mes tiesiog piktinamės, jei kurią dieną elgeta paskambina prie mūsų durų ir paprašo išmaldos. Mes greičiau sutinkame duoti jam darbo ir už jį gerai užmokėti, negu išmesti kelias dešimtis centų „veltui". Darbo „evangelijos" amžiuje elgetavimas atrodo esąs socialinis nusikaltimas. Todėl beveik visose moderninėse valstybėse jis yra uždraustas. Elgetos yra priskiriami prie nesocialaus, parazitinio visuomenės elemento ir esti policijos persekiojami kaip nusikaltėliai. Štai kodėl elgetaujančio šventojo vaizdas netelpa mūsų sąmonėje. Argi ir šv. Pranciškus būtų buvęs vienas iš šių visuomeninių parazitų?

Išmėginti elgetos būseną šv. Pranciškus norėjo dar būdamas tėvų namuose. Kaip jau sakyta, vargšams jis buvo visados gailestingas, turto nevertino iš pat jaunumės. Tačiau jis nežinojo, kaip jaučiasi žmogus, kuris nieko neturi ir yra priverstas prašyti kitų pagalbos, kad galėtų išsimaitinti ir apsidengti. Todėl jis ryžosi eiti elgetauti pats. Bet Asyžiuje to daryti jis negalėjo. Čia jį visi pažinojo, ir jo elgetavimas būtų sukėlęs mieste tik juoką ir buvęs palaikytas ne visai skoningu pokštu. Todėl šventasis įvykdė šį savotišką savo norą toli nuo gimtinės tarp visai svetimų žmonių. Nuvykęs sykį į Romą ir stovėdamas prie šv. Petro karsto jo bažnyčioje, žiūrėjo, kaip tikintieji pro geležines groteles metė pinigus. Staiga kažkas jame švystelėjo. Jis išsitraukė piniginę ir visą jos turinį rėžė ant marmurinio antkapio. Pinigai sužvangėjo, žmonės sužiuro į šį jaunuolį, bet jis greitai apsisuko ir išskubėjo laukan. Pamatęs bažnyčios pasienyje stovintį elgetą, pasivedė jį į šalį ir prikalbėjo pasikeisti drabužiais. Apsidaręs skarmalais, šv. Pranciškus atsistojo prie tako ir pradėjo *prancūziškai* prašyti išmaldos. Jo biografai pasakoja, kad prancūziškai šventasis kalbėdavęs tik tada, kai būdavęs laimingas ir pakilios nuotaikos. Gavęs iš praeivių kiek maisto, pavalgė, vėl apsirengė savais drabužiais ir grįžo į Asyžių. El-

getos būsena buvo išmėginta. Turtuolio Pietro di Bernardone's sūnus buvo dėvėjęs vargo drabužius ir valgęs dovanotos duonos.

Ir vis dėlto tai buvo daugiau žaismas negu tikrovė. Tiesa, šv. Pranciškus tai darė gera valia. Jis anaiptol čia nenorėjo vaidinti komedijos. Jis iš tikro norėjo patirti, kaip jaučiasi žmogus elgeta. Tačiau šiam patyrimui pastojo kelią pagrindinė kliūtis: paties šv. Pranciškaus turtingumas. Kas kita yra *persirengti* elgeta, ir kas kita yra *būti* elgeta. Romoje šv. Pranciškus buvo ne elgeta, bet tik elgetos kaukė, tik jo drabužis, tik jo regimybė. Galėjo jis išmaldos gauti, galėjo ir negauti, žemiškasis jo likimas nuo to nepriklausė, nes Asyžiuje jis turėjo turto kiek tinkamas. Rytojaus diena anuo metu buvo šv. Pranciškui ne Viešpaties ir jo įkvėptų žmonių, bet jo paties rankose. Todėl elgetavimas Romoje buvo netikras. Tai buvo tik psichologinis bandymas, bet ne egzistencinė būsena.

Tikru elgeta šv. Pranciškus virto tik vėliau, kai išsižadėjo savo paties turto, kai atidavė savo tėvui net paskutinius drabužius, kai apsivilko sudriskusiu vyskupo daržininko apsiaustu. Tada elgetavimas jam pasidarė nebe žaismas, nebe mėginimas, bet pati *tikrovė*, pats jo buvimas, nuo kurio priklausė rytojaus diena. Todėl ne Romoje šv. Pranciškus patyrė tikrąją elgetavimo prasmę, bet Asyžiuje, atnaujindamas San Damiano bažnytėlę. Jos klebonas, norėdamas atsilyginti šventajam už jo pastangas ir už jo darbą, nes šv. Pranciškus pats gabeno akmenis ir net pats *murijo*, *duodavo jam kasdien valgyti*. Kurį laiką šventasis valgį priėmė. Bet vieną dieną staiga jam šovė mintis, kad juk tai *užmokestis* už darbą, bet ne *išmalda*. Todėl kitą dieną, kai tik Asyžiaus varpai sugaudė vidudienio „Angelas Viešpaties", šv. Pranciškus padėjo įrankius, pasiėmė dubenį ir pradėjo eiti nuo durų prie durų, prašydamas valgio. Vienur jis gavo sriubos šaukštą, kitur mėsos gabalėlį, trečiur daržovių. Viskas ėjo į tą patį indą. Baigęs savo kelią, šventasis turėjo pilną dubenį, tačiau tokio mišinio, kad tik pažiūrėjus į jį galėjo praeiti bet koks apetitas. Vis dėlto šventasis prisivertė, atsisėdo ir pavalgė. Grįžęs prie San Damiano, pranešė klebonui, kad daugiau pas jį nesimaitinsiąs, o valgiu pasirūpinsiąs patsai. Tai ir buvo pirmasis šv. Pranciškaus žingsnis elgetos keliu. Tai buvo apsisprendimas gyventi tiktai dieviškąja Apvaizda ir gauti apsirūpinimą tiktai laisvomis Viešpaties dovanomis per gailestingus žmones.

Šitokį apsirūpinimo būdą šv. Pranciškus norėjo įkūnyti ir savo brolių bendruomenėje. Ne darbas, ne žemės ir miškai, ne santaupos ar prekyba, bet *elgetavimas* turėjo būti pagrindinė naujosios vienuolijos pragyvenimo forma. Pirmojoje savo reguloje šventasis įrašė: „Jei yra reikalo, jie (broliai.— *Mc.*) turi eiti ir prašyti išmaldos. Ir jie neturi gėdytis, bet atsiminti, kad mūsų Viešpats Jėzus Kristus, amžinojo ir visagalio Dievo Sūnus, sukietino savo veidą kaip akmenį ir nesigėdijo. Jis buvo vargšas ir gyveno išmalda, kaip ir švenčiausioji Mergelė, ir Jo mokiniai. O jeigu žmonės brolius sugėdins ir išmaldos jiems neduos, jie turi už tai dėkoti Dievui ir nepamiršti, kad gėda kris ne ant jų, bet ant tų, kurie juos atstūmė. *Išmalda yra paveldėjimas ir teisingumas, kuriuos žmonės yra skolingi vargšams ir kuriuos Kristus mums yra uždirbęs*" (cap. 10). Todėl brolį, nenorintį eiti elgetauti, šv. Pranciškus vadino „broliu tranu", kuris minta avilio medum, bet nenori lėkti jo rinktų. O tie, kurie grįžta elgetavę, turį giedoti giesmes ir džiaugtis, nes jie grįžta nešini „angelų duona", kaip šv. Pranciškus vadino išmaldą. Išmalda yra palaiminta ne tik tam, kuris ją duoda, bet ir tam, kuris ją ima. Ji pašvenčia juos abu. Savo testamente šv. Pranciškus rašė: *„Jei nebus nieko gauta už darbą, bėkime prie Viešpaties stalo, prašydami išmaldos nuo durų prie durų"*. Tai buvo nurodymas *būdo,* kuriuo broliai galėjo patenkinti rytdienos rūpesčius. Ne veltui tad šv. Pranciškus savo brolius vadino „elgetaujantieji broliai — fratres mendicantes", nes elgetavimas turėjo būti tasai bruožas, kuris jo vienuoliją išskyrė iš visų kitų, ne sykį turtingų, todėl išmaldos nereikalingų. *Naujasis ordinas turėjo būti elgetų bendruomenė.*

2. Laisvo elgetavimo įjungimas į žemiškąjį žmogaus buvimą rodo, kad šitokį apsirūpinimo būdą šv. Pranciškus laikė tikrai krikščioniška, galinčiu padaryti žmogų Kristaus sekėju ir Evangelijos vykdytoju. Juk ne socialiniam ar ekonominiam reikalui Asyžiaus šventasis tapo elgeta, bet religiniam. Savo reguloje jis aiškiai teigia, kad Kristus buvo vargšas ir „gyveno išmalda" (cap. 10). Ar kitoks tad gali būti ir nuoširdus Jo mokinys? Jeigu mūsų Pirmavaizdis gyveno išmalda, vadinasi, elgetavimas yra kažkas daugiau negu tik socialinis dalykas; jis yra susijęs su pačiu žmogiškojo prado reiškimusi pasaulyje; jis yra ne iš nuodėmės ar socialinės netvarkos kilusi būsena, bet turinti ryšio su pačia žmogiškąja prigimtimi. Būdamas el-

geta, Kristus palaimino šią būseną, todėl šiandien ji turi galios pašvęsti kiekvieną, kuris ją laisvai pasirenka. Todėl mums ir kyla klausimas: kokiu būdu elgetavimas padaro žmogų Išganytojo paveikslu? Kokią vietą jis užima krikščioniškojoje egzistencijoje?

Elgetavimas yra iš esmės susijęs su neturtu. Kas yra turtingas, to elgetavimas yra žaismas. Kas yra neturtingas, tas savaime yra apspręstas kitam savo išsilaikyme. Tačiau kiek pats neturtas savyje yra neigimas, tiek elgetavimas jau pralaužia šias grynai negatyvines sienas ir virsta *pozityviu dalyku*, nes jis suveda žmogų į labai savotiškus santykius su savo artimu. *Elgetavimas atskleidžia prašančiojo ryšį su duodančiuoju.* Ir vėl turime pabrėžti, kad tai nėra tik socialinis ryšys. Elgetavime atsistoja vienas priešais kitą ne tik turtingasis prieš beturtį, bet ir žmogus prieš žmogų, krikščionis prieš krikščionį. Iš jų vienas prašo, kitas duoda; vienas atskleidžia savo stoką, kitas ją pašalina. Tai yra santykis, kuris siekia ligi pat žmogaus gelmių. *Prašyti ir duoti yra du žmogiškiausi aktai, išreiškią mūsų buvimą drauge;* tačiau išreiškią taip, kad jie šį buvimą arba pagilina, žmones suartindami meilės pagrindu, arba jį suardo, žmones perskirdami neapykantos pagrindu. Elgetavimas darosi demoniškas, jeigu žmogus užsidaro žmogui. Čia kaip tik ir glūdi jo palaima, bet sykiu ir jo grėsmė.

Kas yra tasai, kuris klabena duris ir prašo išmaldos? Be abejo, *beturtis*. Žmogus yra apgavikas, jeigu elgetauja, būdamas turtingas. Neturtas yra dorinis elgetavimo pagrindas. Tačiau šis pagrindas gali būti atsiradęs dėl įvairių priežasčių. Beturčiu žmogus gali būti pasidaręs dėl nelaimės (gaisras, potvynis, karas, liga), dėl socialinės netvarkos (nedarbas, menkas atlyginimas, didelė šeima), dėl paties žmogaus neapsukrumo ar negabumo (nevykstąs biznis, bankrotas, prasiskolinimas). Visos šios priežastys žemiškajame buvime yra labai realios ir visos jos ne vieną išvaro elgetos keliu. Vis dėlto *šitokio* beturčio elgetavimas turi visai kitą prasmę negu šv. Pranciškaus. Šitokiam beturčiui elgetavimas — bent psichologiškai — yra tik praeinanti būsena, kuri pasibaigia, kai tik susirenka tam tikras kiekis reikalingų medžiaginių gėrybių. *Socialinis elgeta stengiasi visados grįžti į senąją savo būseną.* Jis stengiasi nebebūti beturtis, vadinasi, vėl atsistoti, kaip sakoma, ant savų kojų ir pasidaryti nebepriklausomas nuo kito. Tuo tarpu šv. Pranciškui elgeta-

vimas buvo *pastovi* būsena, nes ir neturtas jam buvo nuolatinis. Moralinis pagrindas elgetauti jam buvo primestas ne iš viršaus ir todėl tik atsitiktinis, bet jo paties prisiimtas laisvu noru, todėl pastovus. Savo elgetavimu šv. Pranciškus anaiptol nenorėjo savo neturto pergalėti ir juo nusikratyti. Jis neėmė daugiau negu reikia šiai dienai. Nuosekliai tad jis elgetavo *visados*. Jam elgetavimas buvo ne priemonė išbristi iš nelaimės ar iš socialinių painiavų, bet pastovi žemiškojo apsirūpinimo forma.— Kaip tad save pergyvena *šitoks* elgeta? Ką jis savimi reiškia ir ko jis siekia?..

Psichologiškai jis nesijaučia esąs neturtingas. Tiesa, jis yra beturtis ekonomiškai, nes iš tikro nieko neturi. Tačiau kadangi jis ir *nenori* turėti, todėl laikyti jį beturčiu reikštų nesuprasti jo nusistatymo esmės. *Savanoriškas beturtis gyvena anapus turto ir neturto.* Šie dalykai jam tarsi neegzistuoja. Jų atžvilgiu jis elgiasi taip, tarsi jie neturėtų jokios reikšmės. Vis dėlto nė šitoks beturtis negali išsilaužti iš būtinybės žemėje išsilaikyti. Jis taip pat yra žmogus kūne, todėl reikalingas maisto, apdangos, pastogės. Gali jis neturėti nieko sava ir nenorėt turėti, bet jis vis tiek turi pavalgyti, apsirengti, išsimiegoti. Apsisprendęs už nieko neturėjimą, jis savaime esti palenkiamas kitų malonei. Šios tad malonės prašydamas jis ir eina nuo durų prie durų. Tačiau jis eina *laisvai.* Jo niekas neverčia, nes jo neturtas yra ne socialinis, bet *religinis.*

Tačiau kaip tik todėl šitoks žmogus jaučiasi beturtis *metafizine* prasme. Laisvai išsižadėjęs turto ir atsisakęs pragyventi iš savo darbo, religinis elgeta parodo, kad *žmogus pats iš savęs nieko neturi ir negali turėti,* kad net pats jo gyvybės palaikymas yra sudėtas į kitų rankas. Tai yra ne kas kita, kaip kūrinio esmės atskleidimas. Būdamas kilęs iš nebūties sprendžiamuoju Viešpaties žodžiu, kūrinys yra absoliučiai priklausomas nuo savo Kūrėjo. Jis laikosi ne pats savimi, bet Kitu, kuris yra jį pašaukęs būti. Jis yra viską gavęs iš kito. Dar daugiau, jis ir toliau viską gauna iš šiojo Kito, nes kūrybinis aktas niekados nesiliauja. Kūrinio palaikymas yra nuolatinis jo kūrimas, vadinasi, nuolatinis jo šaukimas iš nebūties. Nebūtis kūrinio atžvilgiu niekad nėra *pergalėta,* bet kiekvieną akimirką *pergalima* paslaptingu Viešpaties aktu. Tuo pačiu kiekviena kūrinio egzistencijos akimirka yra savos būties gavimas: dovana ir malonė. *Kūrinys yra esminis ir amžinas elgeta pačia ontologine šio žodžio prasme.* Todėl

žmogaus elgetavimas, atsiremiant į žmonių malonę, yra tik regima kūriniškumo išraiška, tik akivaizdus nurodymas, kad gauti duonos, apdaro ar pastogės yra nepalyginamai menkiau negu *gauti būtį*. Gavę būtį iš Viešpaties rankų ir todėl būdami elgetos metafizine savo sąranga, mes tuo pačiu galime, o kartais net turime būti elgetos ir kasdieniniame gyvenime. Eiti nuo durų prie durų, prašant išmaldos, reiškia skelbti metafizinį žmogaus neturtą, jo absoliučią priklausomybę nuo Dievo Kūrėjo ir nuo Dievo Palaikytojo. *Elgetavimas yra žmogaus kūriniškumo regimybė.*

Kas pragyvena iš savo darbo arba iš savo turto, tas esti viliojamas pagundos manyti, kad jis išsilaiko pats savimi. Turtas arba uždarbis šiuo atžvilgiu yra didelė ir pavojinga žmogaus apgaulė. Jis pridengia esminę jo elgetystę ir kelia jam savimi pasitikėjimo jausmą. Turtingam žmogui atrodo, kad jis stipriai laikosi savoje būtyje ir tai ant savo paties kojų. Tuo tarpu elgetystė šią kaukę nuplėšia ir žmogaus būtį parodo visame jos plikume. Religinis elgeta yra turtingųjų įspėjėjas paties Kristaus žodžiais, kuriuos Jis liepė rašyti Laodikėjos bažnyčios angelui: „Tu sakai: Aš esu turtingas ir pralobęs ir nieko neprivalau; o nežinai, kad esi nelaimingas ir apgailėtinas, beturtis, aklas ir plikas" *(Apr 3, 17)*. Todėl būti elgeta yra savotiškas pašaukimas, būtent: skelbti metafizinį žmogaus neturtą ir tuo pačiu jo priklausomybę nuo Dievo.

Religinis elgeta šitaip save ir pergyvena. Atsistojęs prie durų ir laukdamas jų atidarant, jis jaučiasi atėjęs apreikšti anos didžios tiesos, kad visi esame kūriniai, vadinasi, elgetos savo esmėje, ir kad todėl visi esame lygūs — tiek prašantieji, tiek duodantieji. Ir suima jį didelis džiaugsmas, gavus išmaldos; ne todėl, kad jis gali ja pasisotinti ar apsidengti, bet todėl, kad jo pašaukimas buvo suprastas ir atsakytas. Štai kodėl šv. Pranciškus liepė savo broliams, grįžtant elgetavus, giedoti džiaugsmo giesmę. Ši giesmė turėjo būti sykiu ir padėka už dieviškosios Apvaizdos veiksmingumą, ir įvykdyto pašaukimo apvainikavimas. Ji turėjo būti savotiškas „Te Deum laudamus" savos misijos pabaigoje. Čia taip pat glūdi pagrindas, kodėl šv. Pranciškus liepė broliams nesigėdyti elgetauti. Liudyti žmogaus prigimties menkystę, jos nuogumą, jos laikymąsi Viešpatyje juk nėra jokia gėda. Greičiau tai yra garbė, nes tik šitokiu liudijimu žmogus esti pastatomas į tikrąją šviesą būties sąrangoje. *Religinis elgeta yra žmo-*

gaus kūriniškumo šauklys. Todėl jis turi atlikti savo uždavinį nesigėdydamas, kaip ir jo Išganytojas nesigėdijo pasirodyti žemėje elgetos pavidalu. Būti kūriniu nėra gėda. Tuo pačiu nėra gėda prisiimti tokią būseną, kuri šį kūriniškumą geriausiai išreiškia.

3. Elgeta tad Krikščionybėje yra metafizinio žmogaus neturto liudytojas. Tačiau kas yra elgetos *šelpėjas* šiame nuostabiame žemiškojo buvimo santykyje? Kas yra tasai, kuris prašančiajam atidaro duris, įsileidžia jį į vidų, pavalgydina, pagirdo, aprengia ir nakčiai priglaudžia?— Dievo akyse jis yra toks pat elgeta, kaip ir prieš jį stovintysis. Šv. Augustinas šitaip išreiškia jųdviejų santykį: „Vargšas sako: Tu esi mano Dievas; turtingasis tesako: Tu esi mano Dievas. Anasai turi mažiau, šisai daugiau; bet *pinigų, ne Dievo*" [23]. Dievo pasiturėjimo atžvilgiu juodu abu yra vienodi, nes abu yra kūriniai, todėl abu elgetos ir abu visko reikalingi iš Kūrėjo. Jeigu tad davėjas ištiesia savo ranką ir sušelpia prašantįjį, tai jis tai daro ne iš savęs, bet iš Viešpaties malonės. *Duoti išmaldos taip pat yra malonė, kaip ir jos gauti.* Kristaus žodžiai „be manęs jūs nieko negalite padaryti" *(Jn 15, 5)* visu svoriu tinka ne tik elgetai, bet ir šelpėjui. Šelpimas yra dalyvavimas aname visuotiniame dieviškosios Apvaizdos akte, kuris palaiko būtybių buvimą arba, evangeliškai kalbant, maitina dangaus paukščius ir apdengia lauko lelijas. Tai yra taip pat pašaukimas. Vienus Viešpats šaukia, kad jie liudytų esminę žmogaus elgetystę dėl jo kūriniškumo. Kitus tas pats Viešpats šaukia, kad jie apreikštų ir vykdytų Jo rūpinimąsi visomis būtybėmis. Pirmieji vadinasi elgetos, antrieji — šelpėjai. Bet abeji išreiškia vieną ir tą patį žmogiškumą. Elgeta jį išreiškia, kiek jis nieko neturi pats iš savęs. Šelpėjas jį išreiškia, kiek jis viską gauna iš Dievo. Būti šelpėju reiškia įsijungti į šį visuotinį aprūpinimą ir eiti dieviškosios Apvaizdos pareigas konkrečioje buvimo situacijoje. Todėl religinis šelpėjas visados pergyvena save kaip Viešpaties įgaliotinį, kaip Jo gėrybių užvaizdą, kuriam yra pavesta globoti kilniausią Jo kūrinį, Jo paveikslo nešėją bei reiškėją. Ne savo vardu religinis šelpėjas duoda išmaldos, bet Dievo Palaikytojo.

Elgetos tad akivaizdoje šelpėjas jaučiasi esąs toks pat beturtis, kaip ir pats prašantysis. Jis juk žino, kad gėrybės jo kluonuose giliausia prasme yra ne jo, bet Viešpaties, kad jis pats yra tik jų dalintojas reikalingiesiems,

kuriuos Šventoji Dvasia atsiunčia prie jo durų. Šelpimas yra Dievo žmogui patikėtas talentas, už kurį jis turės duoti apyskaitą. Todėl šv. Augustinas ir įspėja turtinguosius nesididžiuoti ir nesigirti išmaldos davimu: „Nė vienas tegu nesididžiuoja, broliai, jei sušelpia vargšą. Tenesako savo širdyje: aš duodu, o anasai ima, aš priglaudžiu, o šisai reikalingas pastogės. Tu esi gal iš tikro daugiau reikalingas negu jis. Gal tavo priglaustasis yra teisingas. Jis reikalingas duonos, o tu tiesos; jis reikalingas pastogės, o tu dangaus; jis reikalingas pinigų, o tu teisingumo“ [24]. Turėti turto Krikščionybės šviesoje reiškia dar nieko neturėti. *Žmogus žmogaus turtu nepralenkia,* nes turtas pats savimi mūsų netobulina, todėl ir mūsų matu būti negali. Jis stovi mūsų egzistencijos pakraštyje. Šiuo atžvilgiu šelpėjas nėra aukštesnis už elgetą.

Todėl kaip nėra gėda prašyti, taip nėra garbė duoti. Girtis savo išmaldomis reiškia girtis nesavu dalyku. Kristus Kalno pamoksle griežtai mus įspėja: „Duodamas išmaldos, netrimituok ties savimi trimitu, kaip kad veidmainiai daro sinagogose ir gatvėse, kad būtų žmonių gerbiami. Iš tikrųjų sakau jums: jie atsiėmė savo užmokestį. Tau gi duodant išmaldą, tegul kairioji nežino, ką daro tavo dešinioji, kad tavo išmalda būtų slaptoje ir kad tavo Tėvas, kurs mato slaptoje, tau atsilygintų“ *(Mt 6, 2—4). Šelpimas yra religinis tik tada, kai jis vyksta ne garbei pelnyti, bet Dievo Apvaizdai žemėje vykdyti.* Kas Viešpaties dovanas dalina trimituodamas ir tuo atkreipdamas į save žmonių dėmesį, tas yra veidmainis, nes jis šelpia taip, tarsi žemės gėrybės būtų tikra jo nuosavybė. Iš tikro tačiau jos yra žemės ir dangaus Valdovo. Todėl toks šelpėjas didžiuojasi tuo, kas jam giliausioje esmėje nepriklauso. Laikydamas save *tikruoju* žemiškųjų gėrybių savininku, jis užgrobia Dievo vietą pasaulyje. Jis pasisavina tai, kas priklauso Kūrėjui. Trimituojąs šelpėjas yra ne tik veidmainis, bet ir uzurpatorius Dievo atžvilgiu, nes jis mėgina išstumti Jį iš Jo kaip Kūrėjo ir absoliutaus visa ko Savininko vietos. Tokio šelpėjo išmalda gali būti naudinga ekonominiu bei socialiniu atžvilgiu, bet ji yra bevertė religiniu atžvilgiu. Savo pasididžiavimu jis „jau atsiėmė savo užmokestį“. Ko nors dar ieškoti jam pas dangiškąjį Tėvą nėra prasmės. Eiti dieviškosios Apvaizdos įgaliotinio pareigas galima tik tyliai, nužemintai ir kukliai, kad kairioji nežinotų, ką daro dešinioji. Tai yra pats pagrindinis religinio šelpėjo bruožas.

Kitas bruožas yra *nesirinkti šelpiamųjų*. Šelpimo pagrindas yra tik vienas vienintelis: žmogaus neturtas. Jeigu prieš šelpėją atsistoja prašantysis, reikalingas maisto, drabužio, pastogės, tai šis negali jo klausinėti, kaip tai įvyko, kad jis nieko neturi. Šelpimui pakanka fakto, kad žmogus yra reikalingas išsilaikymo, nes *žemėje išsilaikyti yra pagrindinė kiekvieno teisė, o padėti kitam išsilaikyti yra pagrindinė kiekvieno pareiga*. Mes apreiškiame esminį savo apsprendimą būti drauge kaip tik tuo, kad nešame vienas kito naštas. Būti žemėje yra sunku. Todėl mes ir esame Šventosios Dvasios raginami ištiesti pagalbos ranką kitam, kuris yra ištiktas dar didesnių sunkenybių negu mes patys. Todėl tik šios sunkenybės ir yra pagrindas mums rankai tiesti. Tuo tarpu ne sykį šelpėjus ima pagunda padėti tam, kuris yra giminė, pažįstamas, jiems rekomenduotas, patinkamas savo išvaizda, savo darbais, daug žadąs ateičiai ir t. t. Kitaip sakant, *pagunda rinktis yra šelpimo darbe visados dabartinė*. Ją žinojo jau Bažnyčios Tėvai, todėl su ja kovojo, kad ji neiškreiptų krikščioniškosios šalpos ir nepaverstų jos beverte antgamtiniu atžvilgiu. Šia prasme šv. Bazilijus Didysis rašo: „Nesakyk: šis draugas, šis giminė, šis man gero padaręs, o anas praeivis, svetimas, nežinomas. Jei žiūrėsi nelygybių, nepasieksi gailestingumo. Prigimtis yra viena. Tiek šis, tiek anas yra žmonės... Dievas nori, kad padėtum reikalingiesiems, nežiūrėdamas asmens. Visi esame artimi, visi broliai, visi vieno Tėvo vaikai“ [25]. Žemiškasis buvimas visiems yra tas pats. Todėl kas jį benešdamas yra patekęs į vargą, tam ir turime padėti nepaisydami, kas jis būtų. Tą patį kartoja ir šv. Jonas Chrizostomas: „Daugelis vargšus smalsiai klausinėja tėvynės, gyvenimo, dorovės, užsiėmimo, kūno sveikatos; dažnai kaltina ir prikaišioja, kad sveikam nereikią elgetauti... Todėl prašau mesti šį nenaudingą smalsumą ir gausiai duoti visiems neturtingiesiems“ [26]. Arba kitoje vietoje: „Nesakykime: šis nedoras ir nevertas, kad gautų išmaldos; anas bjaurus, anas vėl atstumiantis. Žiūrėk ne vertingumo to, kuris reikalingas pagalbos, bet *tiktai jo vargo*“ [27]. Šelpimas slaptoje, kaip to reikalauja Kristus, ir šiuo atveju yra laidas, kad nebus renkamasi, bet duodama kiekvienam, kas tik yra reikalingas.

Šie tad trys bruožai — pergyvenimas savęs kaip dieviškosios Apvaizdos įgaliotinio, pagalba artimui nesididžiuojant ir prašančiųjų neskirstymas į vertus ir never-

tus — kaip tik ir žymi tokį šelpėją, kuris suvokia savo pašaukimą ir jį savo turimomis gėrybėmis vykdo. Tokiu atveju jis iš tikro susitinka su elgeta kaip kūrinys su kūriniu, kaip žmogus su žmogumi, kaip krikščionis su krikščionimi. Tokiu atveju elgetavimas virsta pašventčiamuoju aktu ir pačiam elgetai, ir šelpėjui: elgetai, nes jis išreiškia savimi visišką žmogaus priklausomybę nuo Viešpaties ir pasitikėjimą Jo Apvaizda; šelpėjui, nes jis savo rankomis vykdo Dievo gailestingumą ir Jo rūpinimąsi visomis būtybėmis, pirmoje eilėje savo paties paveikslu. Štai kodėl mintis, kad tiek turtas, tiek neturtas gali būti kelias į krikščioniškąjį tobulumą, yra gyva nuo pat pirmųjų Bažnyčios amžių. Be abejo, laisvą ir savanorišką neturtą Bažnyčia visados kėlė aukščiau už turtą, kadangi šiame regėjo daugelį pavojų ir pagundų. Vis dėlto ji niekad jo nepasmerkė. Priešingai, savo Tėvų lūpomis ji ne kartą skelbė, kad turtai yra blogi tik tiems, kurie yra patys blogi, vadinasi, kurie blogai juos pergyvena ir tuo pačiu blogai naudoja. Tuo tarpu tiems, kurie turi teisingą jų sampratą ir kurie juos naudoja kaip jiems Dievo patikėtus talentus, turtai yra, kaip šv. Ambraziejus prasmingai pastebi, „parama dorybei — adiumenta virtutis".

Elgetavime kaip tik ir išeina aikštėn ši turto ir neturto dialektika. Jame susitinka turtingasis su elgeta, ir abu atskleidžia savo nusistatymą žemiškųjų gėrybių atžvilgiu. Elgeta parodo, ar jis jų ieško tik kaip priemonės žemėje išsilaikyti, ar kaip pagrindo čia pastoviai įsikurti. Turtingasis parodo, ar jis laiko juos Viešpaties nuosavybe, pavesta jam dalinti, ar savu daiktu, kurio valdovas jis pats yra. Ir nuo šio nusistatymo priklauso, ar elgeta nueis nuo turtuolio durų meile širdyje nešinas ir giedodamas džiaugsmo giesmę, kaip pirmieji pranciškonai, ar pilnas neapykantos ir ryžto atkeršyti kietaširdžiui ir išdidžiam turtingajam. Rengdamasis mirti, senasis Tobijas pasišaukė savo sūnų ir tarp kitų pamokymų jam pasakė, kad šis visados šelptų vargšus, „kadangi išmalda gelbsti nuo bet kokios nuodėmės ir nuo mirties" *(Tob 4, 11)*. Tą patį abiem Tobijam — tėvui ir sūnui — pakartojo ir angelas Rafaelis, vadovavęs jaunajam Tobijui kelionėje: „Išmalda gelbsti nuo mirties" *(Tob 12, 9)*. Tai yra nuostabiai gilus religinės šalpos pobūdžio atskleidimas. Padėdamas neturtingajam žemėje išsilaikyti, šelpėjas ne tik jį išgelbsti nuo mirties, bet sykiu išsigelbsti ir pats, nes susikuria tuo būdu bendrą buvimo plotmę, kurioje, pasak šv. Jono Chrizostomo, kiek-

vienas kitam padeda ir kito yra padedamas — „unusquisque et portat alterum et ab altero portatur". Tuo tarpu tasai, kuris elgetą atstumia, ruošia sau mirtį ne tik amžinojo pasmerkimo prasme, bet jau čia pat žemėje, nes išsijungia iš bendrojo buvimo, pasidaro jo priešu ir todėl anksčiau ar vėliau yra sunaikinamas prasiveržusių socialinių revoliucijų. Argi mes savo pačių akimis neregėjome mirštant turtuolius kaip tik dėl to, kad jie išmaldos nedavė arba ją davė atbula ranka? Kas žemiškajame buvime yra veidmainis ir uzurpatorius, tas netenka teisės turėti jame vietos.

4. Išmalda yra tasai pradas, kuris stovi tarp elgetos ir šelpėjo. Pati savyje, tiesa, ji yra medžiaginė gėrybė, vadinasi, *daiktas*. Tačiau duodama Viešpaties vardu ir imama iš Viešpaties rankų, ji turi nuostabią galią sujungti žmonių sielas ir kartu virsti keliu dangaus Karalystėn. Jeigu išmaldos *prašymu* elgeta atskleidžia žmogaus kūriniškumą ir jeigu išmaldos *davimu* šelpėjas parodo žmogaus užvaizdiškumą, tai pačioje *išmaldoje* išeina aikštėn tiek elgetos, tiek šelpėjo nusistatymas žemiškųjų gėrybių atžvilgiu. Apsisprendęs už elgetos būseną, žmogus pergyvena žemės turtus kaip priklausančius visiems žmonėms kartu. Elgetos dvasioje visados yra gyvas šv. Ambraziejaus teigimas: „Dievas liepė viskam atsirasti, kad pragyvenimas visiems būtų bendras ir kad žemė būtų tam tikra visų nuosavybė. Prigimtis tad sukūrė bendrąją teisę, užgrobimas teisę padarė privatinę" [28]. Kitaip sakant, *elgetos pergyvenime atsinaujina bendroji visų žmonių teisė į pragyvenimą, suteikta Viešpaties pačiu kūrimo aktu*. Pašaukimas būti yra savaimingas suteikimas teisės pragyventi. Todėl kaip savo buvimą žmogus yra gavęs iš Dievo, taip lygiai ir teisę žemėje išsilaikyti. Ir ši teisė yra pirmesnė bei aukštesnė už žemiškųjų gėrybių privatinį pasiskirstymą. Kur tad žmogus yra ištiktas sunkenybių pragyventi, ten privatinės nuosavybės teisė turi nusileisti išsilaikymo teisei, ir žemės kluonai turi atsiverti vargšams.

Štai kodėl šv. Pranciškus savo reguloje ir teigia, kad „išmalda yra paveldėjimas ir teisingumas". Tai reiškia, kad žemės gėrybių dalis priklauso vargšams ne dėl žmonių malonės, bet dėl anos pagrindinės kiekvieno prigimtyje slypinčios teisės žemėje išsilaikyti. Be abejo, niekas čia negali pats savo valia nubrėžti, kokia ši dalis jam priklauso ir kas ją turi jam, reikalui esant, teikti. Tai Dievas paliko nustatyti žmonėms pagal jų papročius ir

įstatymus. Viena tačiau yra tikra, kad *ši dalis turi būti atiduota,* nes kitaip bus pasilaikomas svetimas turtas. Šiuo atžvilgiu šv. Bazilijus Didysis labai prasmingai sako: „Kam darau skriaudos, sakyk, jei saugau ir slepiu tai, kas yra mano? Bet kas gi, sakyk, yra tavo? Iš kur tu visa tai gavai?.. Paimdami tai, kas yra bendra, jie tai pavertė nuosavybe“ [29]. Turto savininkas, pasak šv. Grigaliaus Teologo, yra „svetimų daiktų dalintojas — alienorum dispensator“, ir jo turimos gėrybės yra jo artimo pas jį pasidėtos. O „jei kas pas tave ką nors pasideda,— sako šv. Chrizostomas,— argi tu gali dėl to būti vadinamas turtingu? Anaiptol! Kodėl? Todėl, kad svetimus daiktus turi“ [30]. Dalis, neatiduota tiems, kurie, kaip ir mes, turi teisę į išsilaikymą, yra nusikaltimas teisingumui, nes tai yra apiplėšimas vargšo, kuris paveldi žemę kaip ir kiekvienas kitas.

Čia tad ir glūdi giliausias pagrindas, kodėl šv. Pranciškus nesigėdijo elgetauti. Jis beldėsi į turtuolių duris, ieškodamas ne malonės, bet *teisingumo.* Prašomąjį daiktą jis pergyveno kaip jam priklausantį pačiu Viešpaties įstatymu. Jis ėjo nuo durų prie durų, kad susirinktų savo paveldėjimą. Asyžiaus Neturtėlio prašymas buvo esmėje ne maldavimas, bet *priminimas,* kad žmogus turi svetimų daiktų ir kad štai prieš jo akis stovi gyva proga juos grąžinti jų reikalingiesiems. Elgetos tad ir šelpėjo santykyje atsinaujina ana pirmykštė Dievo įsteigta tvarka, kai viskas priklausė visiems. Tai buvo *rojaus tvarka.* Nuodėmė ją pagadino. Ji pažadino žmogaus godumą, o šis žemę padalino, ištvarstė ir sutelkė į atskirų asmenų rankas, užuot palikęs ją bendru pagrindu žemiškajam visų buvimui. Žmonės virto pasaulio savininkais, užuot buvę tiktai jo užvaizdos. Elgetavimas tad kaip tik ir kelia aikštėn šį pirmykštį žemės gėrybių pobūdį. Jis mėgina žadinti stipriai prigesusį rojaus atsiminimą, kad žemė yra pavesta *visiems* žmonėms, o ne vienam kuriam stipresniam, akiplėšiškesniam ir apsukresniam luomui. Išmalda kaip tik yra konkretus tokio rojinio atsiminimo ženklas. Šv. Pranciškus vadina ją „Viešpaties stalu“ ir labai teisingai, nes kaip rojuje pats Dievas padengė stalą, o žmogus tik ėmė ir valgė, taip lygiai ir elgetavime Viešpats teikia reikalingų gėrybių, o žmogus jas ima ir jomis naudojasi. Todėl išmalda yra savotiška rojaus liekana. Tai yra atnaujintas žmogaus santykiavimas su žmogumi įšsilaikymo atžvilgiu. Išmaldoje susitinka žmogus elgeta su žmogumi užvaizda, abu apreiškia žmogiškąją būseną pasaulyje ir

suranda bendrą plotmę savame buvime. Štai kodėl niekas taip giliai nesujungia žmonių sielų, kaip išmalda, duodama religine dvasia. Gautame duonos kąsnyje, drabužyje, nakvynei pavestoje pastogėje žmogus elgeta išgirsta prabylantį dangiškąjį Tėvą per konkretų žmogų užvaizdą, virstantį mūsų artimu ir broliu. Juk *žmogus tampa mūsų broliu kaip tik tuo, kad dalinasi su mumis mūsų buvimu.* Kas pasiima nešti mūsų žemiškojo likimo naštą, tas yra mūsų artimas. Ne kunigas, kuris pro mus praeina, ir ne levitas, kuris į mus nė nepasižiūri, bet keleivis samarietis, kuris apriša mūsų žaizdas, apipila jas aliejumi, nugabena mus į prieglaudą, kad ten atsigautume — tik šis pastarasis yra mūsų artimas (plg. *Lk 10, 31—36*). Štai kodėl išmalda yra tiltas į kito sielą ir štai kodėl ji gelbsti mus — elgetas ir užvaizdas — nuo mirties.

Vis dėlto šia psichologine puse išmalda dar neišsisemia. Ji yra ne tik tiltas į žmogaus sielą, bet kartu kelias ir į dangaus Karalystę. Šv. Benediktas savo reguloje yra įrašęs, kad vienuolyno sandėlininkas (cellarius) žiūrėtų į jo tvarkomus daiktus kaip į altoriaus indus —„quasi vasa altaris" (cap. 31). Tai yra posakis, kuriuo šis Romos patricijų palikuonis išreiškė ne tik savo vienuolijos, bet ir apskritai krikščionio pažiūrą į žemiškąsias gėrybes. Visas pasaulis yra viena didžiulė Viešpaties šventovė, vienas didžiulis Jo garbės altorius. Atskiri daiktai yra tiktai šio altoriaus indai, skirti Dievo tarnybai. Jų esmė yra garbinti ir tarnauti. Savarankiško buvimo jie neturi. Atskirti nuo tarnybos, jie darosi neprasmingi ir nevertingi. Todėl žmogus krikščionis, vaikščiodamas tarp šių daiktų, turi jaustis kaip žemiškosios šventyklos kunigas, kaip visų šių indų tvarkytojas, derintojas ir aukotojas dangiškajam Tėvui. Jeigu jis pasiglemžia juos sau, jis padaro šventvagystės nuodėmę. Jeigu jis atskiria juos nuo tarnybos Dievui ir jo paveikslui, jis išniekina patį jų buvimą. *Santykis su daiktais yra tikras tik tada, kai žmogus juos pergyvena kaip įjungtus į visuotinę Dievo garbę.*

Tačiau įjungti daiktą į Dievo garbę praktiškai reiškia paversti jį *auka,* paskiriant jį žmogui, kad jis juo naudotųsi ir jį sunaudotų, nes auka turi išnykti. Dievas pats tiesiog daiktų neima. Užtat juos ima Jo paveikslas, nes jis yra susietas su daiktu per savo kūną. Kas tad aukoja daiktą žmogui, tas jį aukoja esmėje Dievui, padėdamas jį kaip šventą indą ant visuotinio Jo garbės aukuro. Tai

ir yra daikto galia atverti mums dangaus Karalystę. Religinę žmogaus vertę Kristus matuoja ne kuo kitu, bet kaip tik šia daiktų auka, daiktų išmalda, skirta mūsų artimui: „Buvau išalkęs, ir jūs mane pavalgydinote; buvau ištroškęs, ir jūs mane pagirdėte; buvau svečias, ir jūs mane priėmėte; buvau nuogas, ir jūs mane pridengėte". Todėl „eikite, mano Tėvo palaimintieji, ir paveldėkite jums nuo pasaulio įkūrimo prirengtą karalystę" *(Mt 25, 34—35)*. Šiuo atžvilgiu yra labai būdingas šv. Augustino minėtų Kristaus žodžių aiškinimas: „Paskutiniajame teisme Jis nesakys jiems: Ateikite ir paveldėkite karalystę, nes jūs gyvenote skaistų gyvenimą, nieko neapgavote, nespaudėte vargšo, nepažeidėte kito teisių, kreivai neprisiekėte. Ne, viso to Jis nesakys. Bet: Paveldėkite karalystę, nes aš buvau alkanas, ir jūs mane pavalgydinote. Kaip nuostabu, kad Viešpats visa kita nutyli, o kalba apie šį vieną vienintelį dalyką. Kitam jis pasakys: Eik į amžinąją ugnį, prirengtą velniui ir jo angelams. Kiek daug jis galėtų juk bedieviams prikaišioti, jeigu jie jį paklaustų: Kodėl mes turime eiti į amžinąją ugnį? Kodėl? Tu klausi, kodėl, tu svetimotery, žmogžudy, sukčiau, blevyzgotojau, atskalūne? Tačiau viso to Jis nesakys, bet tiktai: Aš buvau išalkęs, ir jūs manęs nepavalgydinote" [31]. Be abejo, tuo šv. Augustinas nenori pasakyti, kad visi kiti nusikaltimai neturės reikšmės pastarojo teismo valandą. Jis pats toliau pastebi, kad ne todėl Viešpats pakvies Jį pavalgydinusius į Tėvo Karalystę, kad šie nebūtų nusidėję, bet todėl, kad išmalda jie bus savo nuodėmes išdildę, nes „kaip vanduo gesina ugnį, taip išmalda dildo nuodėmę" *(Koh 3, 3)*; dildo todėl, kadangi ji apreiškia žmogaus turimą meilę artimui kaip išplauką iš Dievo meilės, o „meilė pridengia nuodėmių daugybę" *(Pt 4, 8)*. Meilė padaro, kad žmogus nuodėmėse neužkietėja, todėl esti išteisinamas pastarąją dieną. Būdama meilės ženklas, išmalda virsta nuodėmių dildytoja ir tuo pačiu žmogaus gelbėtoja. Štai kodėl Kristus Teisėjas amžinojo mūsų likimo matu renkasi ne ką kita, kaip tik išmaldą. Kas davė išmaldos, tas turėjo meilės ir išdildė visas kitas savo nuodėmes. Kas jos nedavė, tas meilės neturėjo, tas sulaužė visus pranašus ir įstatymus, to nuodėmės pasiliko, nutremdamos jį į „amžinąją ugnį, kuri sukurta velniui ir jo angelams" *(Mt 25, 41)*. „Gailestingumas persveria teismą" *(Jok 2, 13)*, nes atskleidžia meilės pilną žmogaus širdį. Tačiau „teismas be

pasigailėjimo tam, kuris nevykdė gailestingumo" *(t. p.)*. Tai yra paties Apreiškimo žodžiai, ties kuriais turėtų mūsų dienų krikščionys sustoti ir giliai susimąstyti. Išmaldos teologija šiandien yra beveik visiškai pamiršta. Tuo tarpu ji yra pagrindas visai krikščioniškajai mūsų egzistencijai.

5. Šių tad trijų elgetavimo pradų — elgetos, šelpėjo ir išmaldos — sklaida rodo, kad *elgetystė yra sudedamasis krikščioniškosios egzistencijos pradas.* Elgetos būsenoje susibėga pagrindiniai žmogaus nusistatymai: savęs kaip kūrinio atžvilgiu, kuris nieko iš savęs neturi, todėl esmingai yra apspręstas Dievui; savęs kaip dieviškosios Apvaizdos įgaliotinio atžvilgiu, kuris žmogų padaro Viešpaties rūpestingumo vykdytoju; galop medžiaginių gėrybių atžvilgiu, kurios yra skirtos tarnauti Dievo garbei tarsi altoriaus indai. Išmąsčius elgetavimą ligi galo, pasirodo, kad *tikrai krikščioniškoji egzistencija ir tėra elgetavimas.* Kas neelgetauja, tas teigia save kaip galintį išsilaikyti savimi pačiu ir todėl pajėgiantį padidinti savo ūgį vienu mastu. Kas neelgetauja, tas laiko save tikruoju žemės savininku ir virsta Dievo vietos pasaulyje užgrobiku. Kas neelgetauja, tas medžiagines gėrybes laiko ne šventais altoriaus indais, bet savarankiškais daiktais, būnančiais savyje ir sau. Tuo tarpu kiekvienas iš šitokių nusistatymų yra aiškus Krikščionybės paneigimas. *Paneigti tad elgetystę reiškia paneigti Evangeliją; ir atvirkščiai, vykdyti elgetystę reiškia vykdyti Evangeliją:* elgetos būsena skelbiant žmogaus absoliučią priklausomybę nuo Dievo, šelpėjo būsena reiškiant visuotinę Viešpaties Apvaizdą ir išmalda teikiant daiktams sakralinio šventyklos pobūdžio. Kitaip sakant, *vykdyti elgetystę reiškia visą žemiškąjį buvimą perskverbti antgamtine šviesa, nes visą jį postatyti Dievo Kūrėjo ir Dievo Palaikytojo akivaizdoje.*

Štai kodėl šv. Pranciškus ir pasirinko elgetystę kaip geriausią būdą Evangelijai vykdyti ir ja gyventi. Jis jautė, kad elgetavimas yra vienintelė *religinė* priemonė išsilaikyti žemėje taip, kaip nori mūsų Išganytojas. Visi kiti išsilaikymo būdai yra profaniniai. Jie pabrėžia žmogaus savarankiškumą, kaip darbas, arba daikto savarankiškumą, kaip turtas. Tuo tarpu tik vienas elgetavimas viską sudeda į Viešpaties rankas ir tik iš Jo laukia pagalbos šiame laikiname mūsų buvime. Tai nėra kvietizmas ar misticizmas, kaip kai kas norėtų manyti. Šv. Pranciškus anaiptol nebuvo nei kvietistas, nei mistikas. Jis dirbo

pats ir liepė broliams dirbti; jis nesmerkė turto nė turtingųjų. Tačiau šiais dalykais jis negrindė savo apsirūpinimo. Tiek darbas, tiek turtas, kaip jau buvo minėta, jam turėjo aukštesnę prasmę: darbas jam buvo veiksmas daiktams atpirkti, turtas — žmogaus valdoviškumo ženklas. Tai yra *religiniai* darbo ir turto bruožai. Šv. Pranciškus nežiūrėjo į darbą ir į turtą grynai ekonomiškai. Ekonominis darbo ir turto pergyvenimas iš tikro yra šių dalykų gelmės pridengimas nuodėminga atsitiktinybe ir todėl savotiškas jų išniekinimas. Aprėžti jų prasmę tik pragyvenimu reiškia nutraukti juos į profanines sritis ir net paversti antikristo įrankiais, kaip tai šiandien regime bedieviškoje valstybių sąrangoje. Kiekvienas žemiškojo buvimo dalykas, net ir labiausiai medžiaginis, yra aukštesnės tikrovės prasmuo, todėl savo regimybe bei kasdienybe neišsisemiąs ir joje tikros savo esmės bei paskirties neatskleidžiąs. Tas pat yra su darbu ir su turtu. Už jų kasdienybės — teikti žmogui pragyvenimą — slypi aukštesnė jų vertė, kylanti ne iš to, kad jie žmogų išlaiko pasaulyje, bet iš to, kad jie šį pasaulį keičia ir žmogaus viršenybę jame apreiškia. Todėl vertinti darbą ir turtą tiktai tuo, kad jie yra naudingi, reiškia jų neįvertinti ir jų vaidmens egzistencijoje nesuprasti. Jeigu tad šv. Pranciškus nesirinko nei darbo, nei turto savo pragyvenimo šaltiniu, sykiu abu šiuos dalykus pripažindamas ir net vykdydamas (darbas), tai tuo būdu jis juos kaip tik išvadavo iš jų nutrėmimo į grynai ekonominę sritį ir atskleidė gilesnį jų pagrindą. Darbas ir turtas Asyžiaus šventojo būtyje buvo išvaduoti iš juos ištikusio nuodėmės aptemdymo.

Savo pragyvenimui šv. Pranciškus pasirinko *religinį* apsirūpinimo būdą, kuriame ekonominis pradas nyksta ir kuris visas susitelkia aplinkui Viešpatį Dievą. Elgetavimas nebėra ekonominis veikimas. Jis yra sakralinis pačia savo esme. Net ir socialinis elgeta bei socialinis šelpėjas, nors subjektyviai ir nenorėtų reikšti žmogaus priklausomybės nuo Dievo ir savo darbu vykdyti Jo Apvaizdos žemėje, vis dėlto *objektyviai* negali panaikinti elgetystės religinės prasmės. Nuosekliai tad žmogus, kuris nori gyventi Evangelija ir jos nuostatus paversti konkrečia savo būsena, savaime renkasi elgetavimą kaip žemiškojo išsilaikymo būdą. Pragyvenimas juk yra viena iš mūsojo buvimo funkcijų. Todėl ji yra taip lygiai patikėtina Viešpačiui, kaip ir pats buvimas. Elgetavimas ir yra šio patikėjimo kasdieninė išraiška. Šios minties veda-

mas šv. Pranciškus apsisprendė ne už darbą ir ne už turtą, bet už elgetystę. Tos pačios minties skatinamas jis mėgino elgetystę padaryti ir savo brolių kasdieninio apsirūpinimo forma.

IV. NAMŲ BAIMĖ

1. Sykį prisiartino prie Jėzaus vienas Rašto žinovas ir tarė: „Mokytojau, aš seksiu Tave, kur tik Tu eisi" *(Mt 8, 19)*. Bet kurgi eis Išganytojas, kad jis neturi žemėje buveinės: „Lapės turi urvus, dangaus paukščiai lizdus, o žmogaus Sūnus neturi kur galvos priglausti" *(8, 20)*. Visi, artėjant vakarui, grįžta į savo židinį: ir žmonės, ir žvėrys. Visi nutraukia savo buvimą pakeliui, kad rytoj jį pradėtų iš naujo. Vienas tik Kristus jo nenutraukia. Jis yra keleivis dieną ir naktį, todėl negrįžta, nes neturi kur grįžti, dienai baigiantis. *Kristus žemėje turėjo užeigą, bet jis neturėjo namų.* Jis neturėjo centro, aplinkui kurį telktųsi žemiškoji Jo būtis. *Kristus niekad nebuvo namie, bet visados pakeliui.*

Ar kitoks tad galėjo būti ir „antrasis Kristus"? Tiesa, šv. Pranciškus turėjo tėvų namus Asyžiaus mieste. Juose jis užaugo ir subrendo. Tačiau, pasiryžęs sekti didžiuoju Karaliumi, jis savo tėviškę paliko, o antrosios nesusikūrė. Jis norėjo sekti Kristumi, kur tik jis eis. Bet kadangi Išganytojas neturėjo kur eiti, tai tuo pačiu ir *šv. Pranciškaus kelias žemėje pasidarė benamio kelias.* Ir šiuo atžvilgiu Asyžiaus šventasis buvo nuostabiai panašus į Kristų; panašus ne tik tuo, kad neturėjo *savo* namų, bet visų pirma tuo, kad tiek savo paties, tiek savo brolių gyvenimą pagrindė keleiviškumo principu. Tai buvo daug daugiau negu tik pratęsti neturtą į pastatų sritį ir neturėti vadinamos nekilnojamosios nuosavybės. Visi kiti vienuoliai taip pat neturi namų. Nekilnojamojo turto jie taip lygiai yra išsižadėję, kaip ir kilnojamojo. Tačiau jie *gyvena* namuose, o kai kurie, sakysime, benediktinai, net visam amžiui yra prie vienos buveinės pririšti, būdami pasižadėję nesikilnoti iš vietos į vietą. Tuo tarpu šv. Pranciškus norėjo, kad broliai iš viso neturėtų jokių namų ir jokios buveinės ne tik nuosavybės, bet ir paties gyvenimo prasme.

Išsinuomojęs[32] iš benediktinų apirusią Porciunkulės koplytėlę ir ją susitaisęs, šv. Pranciškus įsirengė šalia jos

sau pačiam ir savo broliams būstą: nusipynė iš žabų lūšnelę, apkrėtė ją moliu ir apdengė šakomis bei lapais; šiaudiniai čiužiniai buvo lovų vietoje, plika žemė buvo sykiu stalas ir kėdė; žalumynai aplinkui sudarė vienuolyno tvorą. Tai buvo pranciškoniškasis *luogo,* locus, gyvenamoji vieta, turinti pagal aiškią šv. Pranciškaus valią būti pavyzdžiu visiems būsimiesiems brolių „namams" (plg. Spec. perf. 209). Bendruomenei didėjant, didėjo ir trobelių skaičius. Bet visos jos buvo pastatytos pagal aną pirmykštį „planą". Visos jos buvo iš molio ir žabų. Kitose vietovėse, sakysime, Carceri, Ponte Colombo arba Alvernos kalne, nė to nebuvo: ten broliai gyveno olose arba po medžiais. Šio savo nusistatymo neturėti namų šv. Pranciškus taip griežtai laikėsi, kad kai sykį Asyžiaus miestas pastatydino broliams mūrinį namą, šventasis pats savo rankomis griebėsi jį griauti ir jau buvo nuardęs dalį stogo, kai įsikišo miesto atstovai, pastebėdami, jog jis naikinąs miesto nuosavybę. Tada šv. Pranciškus paliko ją ramybėje.

Nenuostabu todėl, kad broliai, išauklėti keleivine dvasia, net supratimo neturėjo, kas yra tikras vienuolynas *pastatų* prasme. Eidami į svetimas šalis skelbti Evangelijos, jie apsistodavo raupsuotųjų prieglaudose, rūsiuose arba apleistose bažnyčiose. Atvykęs į Erfurtą, brolis Jordanas buvo gyventojų paklaustas, ar nenorėtų, kad miestas jam pastatytų vienuolyną. Šisai atsakė: „Aš nežinau, kas yra tasai jūsų „vienuolynas". Bet jei norite, pastatykite mums namelį arti vandens, kad galėtume nusiplauti kojas" (Joergensen 290). Kaip šie naujieji „vienuolynai" turi atrodyti ir kokiomis sąlygomis jie turi būti steigiami, nubrėžė pats šv. Pranciškus, kai jam dėl akių ligos esant Sienoje kažkoks ponas Bonaventūras pasiūlė žemės sklypą. Visų pirma, kalbėjo šventasis šiam geradariui, broliai turį imti žemės tik tiek, kad „visados pasiliktų neturtingi ir duotų gerą pavyzdį, kuriam mes esame kiekvienu atveju įpareigoti". Toliau, broliai neturį imti „žemės nuosavybėn, bet gyventi kaip svetimšaliai ir svečiai". Jie turį kreiptis į vietos vyskupą ir prašyti palaiminimo darbui pradėti. Gavę leidimą steigti vienuolyną, jie neturį mūryti aplinkui sklypą aukštos sienos, bet tik apsodinti jį žalumynų tvorele. Nameliai turį būti „iš molio ir medžio". Broliai turį „statyti tik mažas bažnytėles, bet ne didžiulius pastatus" ir nesiteisinti reikalu sakyti žmonėms pamokslų, „nes didesnis yra nusižeminimas, jei mes Dievo

žodį skelbiame svetimose bažnyčiose" (Spec. perf. 258—259).

Reikalas neturėti savos buveinės šv. Pranciškaus dvasioje buvo toks jautrus, jog kai sykį vienas brolis jam pasakė: „Aš ateinu iš *tavo* celės", šventasis nebenorėjo ja daugiau naudotis. Jam buvo tiesiog nepakenčiama turėti žemėje *savą* pastogę. Štai kodėl jis, piešdamas mažesniojo brolio idealą, šalia kitų brolių, kaip Bernardo de Quintavalle's, ištikimo neturtui, Leono, tiesaus ir skaistaus, Masseo, protingo ir iškalbaus, Rufino, pamaldaus ir dievobaimingo, įtraukė ir brolį Liucidą, kadangi šisai niekur negalėjo ilgiau pabūti, kaip vieną mėnesį. Pabuvęs ilgiau ir pajutęs, kad prisiriša prie gyvenamosios vietos, jis tuojau ją palikdavo ir keldavosi kitur sakydamas: „Mūsų buveinė yra danguje" (Joergensen 386). Šis brolio Liucido polinkis kilnotis kaip tik ir išreiškė vieną iš šv. Pranciškaus kuriamos bendruomenės idealinių bruožų. Idealus mažesnysis brolis „turėjo nenustygti vietoje", kaip ir brolis Liucidas.

Šie pavyzdžiai rodo, kad šv. Pranciškus ne tik vengė didelių pastatų, prabangiai įrengtų butų ar apstatytų kambarių, bet kad *Jis iš viso nenorėjo žemėje turėti pastovios buveinės.* Mieliausia jam būstinė buvo kalnų ola, pagaminta ne žmogaus rankos, bet dovanota Viešpaties Apvaizdos apsiginti nuo oro negandų. Todėl savo testamente jis ir rašė: „Tegul saugosi broliai priimti bažnyčias, gyvenamus namus ir visa kita, kas tik bus jiems statoma, jei tai neatitiktų šventojo neturto, kurį esame reguloje pasižadėję; jie tegali tenai sustoti *kaip ateiviai ir keleiviai*". Šiuo nuostatu šventasis nurodė savotišką namų reikšmę žmogaus egzistencijoje. Namai yra kažkas daugiau negu tik turtas, sakysime, maistas, drabužiai, įrankiai. Namai yra aprėžta žemės erdvė, kurioje žmogus įsitaiso gyventi. Šiuo atžvilgiu jie daro krikščioniui ypatingą įtaką, kurią šv. Pranciškus laikė nesuderinama su tobulu Evangelijos vykdymu. Todėl jis namų vengė, tiesiog jų bijojo, nes juose jautė įsikūnijusį savotišką krikščioniškosios egzistencijos gundymą. Nauja pranciškonų bendruomenė turėjo namų išsižadėti ir tuo būdu šį gundymą pergalėti, vesdama savo buvimą žemėje ne namie, bet *užeigoje.* Eiti iš užeigos į užeigą, virsti svetimšaliu ir keleiviu turėjo būti pranciškoniškas gyvenimo būdas būstinės atžvilgiu. Koks tad yra šitasai namų gundymas? Ką reiškia namai krikščioniškojoje būtyje? Kokia prasmė glūdi šv. Pran-

ciškaus apsisprendime už nuolatinį buvojimą užeigoje? Trijų Šventraščio pavyzdžių sklaida padės mums į šiuos klausimus atsakyti.

2. Užmušęs savo brolį Abelį ir Dievo pažymėtas prakeiksmo ženklu, Kainas išėjo į platų pasaulį ir „pasistatė miestą, praminęs jį savo sūnaus Henocho vardu“ *(Pr 4, 17)*. Šis miestas kaip tik ir buvo pati pirmoji žmonijos *sodyba*. Užmuštasis Abelis buvo, pasak Apreiškimo, „avių ganovas“ *(Pr 4, 2)* arba, etnologiškai kalbant, klajoklinės nomadinės kultūros pirmatakas. O šios kultūros atstovai pastovių namų neturi. Jie gyvena palapinėse, nes reikalas nuolatos kilnotis su bandomis, ieškant vis naujų ganyklų, neleidžia jiems prisirišti prie vienos vietos ir pastoviai įsikurti. Todėl ne Abeliui, bet Kainui teko pirmajam pasistatyti namus ir žmogų apgyvendinti aprėžtoje erdvėje. Be abejo, šis jo žygis gal būtų buvęs didelis laimėjimas žmonijos išsivystymui, jeigu jo pagrinduose nebūtų slypėjęs nuodėmingas pasipriešinimas Dievui. Kodėl Kainas pasistatė miestą, vadinasi, pastovių namų sodybą? Ne todėl, kad apsigintų nuo darganos ar šalčio: šis namų vaidmuo buvo reikalingas ir tolimam Kaino palikuoniui Jabeliui, kuris tačiau nutraukė savo prosenio tradicijas ir virto „palapinėse gyvenančiųjų ir ganovų tėvu“ *(Pr 4, 20)*, vadinasi, nuėjo Abelio pėdomis. Taip pat ne dėl to, kad pastovūs namai padarytų žmogų ūkiškai stipresnį: nomadinės kultūros atstovai arba gyvulių augintojai, neturį pastovių namų, yra apskritai turtingesni negu žemės dirbėjai arba matriarchatinės kultūros atstovai (plg. *Pr 13, 6—7*). Taigi ne klimatinės ar ekonominės sąlygos paragino Kainą pasistatyti pastovią buveinę. Kaino žygio pagrindas buvo *religinis:* tai buvo atsakymas į jam mestą Viešpaties prakeikimą.

Šventraštis pastebi, kad Kainas buvo žemdirbys *(Pr 4, 2)*. Jis pirmasis buvo pradėjęs vykdyti dar rojuje Viešpaties paskelbtą žmogaus paskyrimą palenkti žemę ir ją apvaldyti. Jeigu Abelis kaip avių ganovas dar naudojosi daugiau tuo, ką jam teikė gamta, tai Kainas jau keitė laukinę žemę pagal savo norus. Jis didino jos našumą, sėjo jos grūdus, ją tvarkė ir valdė. Kaino rankose žemė, pagadinta jo tėvo nuodėmės ir todėl želdanti tik usnis ir erškėčius, virto žmogaus išsilaikymo pagrindu. Kaip žemdirbys Kainas buvo pirmasis pasaulio kultūrintojas. Bet štai įvyko nuodėmė. Kainas užmušė Abelį, ir jo dirbama žemė sugėrė nekaltai pralietą kraują. Kainas sutepė dir-

vą, įspaudė jai savo kaltės ženklą ir todėl nustojo teisės ja naudotis. Brolžudystė ištrėmė Kainą iš ankstesnio jo santykio su žeme. Suteršta dirva negalėjo toliau žmogžudžio išlaikyti. Todėl Dievas jam ir tarė: „Jei tu ją dirbsi, ji neneš tau vaisių" *(Pr 4, 12)*. Kainas turėjo palikti pirmykštį savo užsiėmimą. Jis turėjo liautis buvęs žemdirbys ir turėjo imtis kažko kito. Pats Viešpats jam nurodė naująjį kelią: „Tu būsi tremtinys ir klajoklis žemėje" *(Pr 4, 12)*. Jokios pastovios buveinės, jokio artimesnio sąlyčio su žeme jis ateityje nebegalėjo turėti. Jis buvo pasmerktas keltis iš vietos į vietą, o kad galėtų išmisti, turėjo griebtis gyvulių auginimo ir virsti avių ganovu, kaip anksčiau Abelis. Gal šituo pasmerkimu Dievas kaip tik ir norėjo, kad Kainas tęstų toliau užmuštojo brolio pradėtą klajoklinės kultūros gyvenimą, kad jis perimtų Abelio pareigas, jo darbą ir jo uždavinius. Prasidėjęs žmonijos skyrimasis į dvi pagrindines kultūras — į gyvulių augintojus ir žemdirbius — Kaino brolžudyste buvo sustabdytas. Kiek iš Šventojo Rašto matyti, tik šeštojoje kartoje po Kaino Jabelis vėl pradeda nomadinę kultūrą, virsdamas, kaip sakyta, palapinėse gyvenančiųjų ir ganovų tėvu. Gal todėl Dievas ir liepė Kainui būti klajokliu, kad Abelio palikimas būtų pratęstas ir kultūrinis žmonijos pasiskirstymas nebūtų nutrauktas. Kiekvienu tačiau atveju, jeigu Dievas turėjo ir kitokį tikslą, Kainas buvo įsakytas keisti ligšiolinę savo gyvenimo linkmę. Tai buvo jam bausmė už jo įvykdytą brolžudystę.

Tačiau šią bausmę Kainas prisiėmė be gailesčio. Savo gyvenimo pakaitą jis pergyveno ne kaip logišką išvadą iš savo kaltės, bet kaip viršinę naštą; ne kaip atgailą, bet kaip prievartą, kuria reikia kuo greičiausiai nusikratyti. Tiesa, Dievo liepiamas, jis iškeliavo „į rytus nuo rojaus" *(Pr 4, 16)*. Bet čia pat Apreiškimas pastebi, kad kai tik gimė jo sūnus Henochas, Kainas „pasistatė miestą" *(4, 17)*. Kitaip sakant, jis nutraukė savo klajones ir virto sėsliu gyventoju. Žemdirbiu jis, be abejo, nepasidarė. Šiuo atžvilgiu Dievo prakeikimas pasiliko galioją. Bet Kainas pagrindė naujo tipo kultūrą, kuri etnologijoje yra žinoma kaip amatų ir menų pradininkė. Tai liudija ir Šventasis Raštas sakydamas, kad Kaino palikuonis Jubalis „buvo tėvas tų, kurie groja stygomis ir vamzdeliais" *(4, 21)*, o kitas palikuonis Tubalkainas „buvo geležies kalėjas" *(4, 22)*. Prie žemės Kainas nebegrįžo. Naujasis išsilaikymo šaltinis jam buvo žmogaus rankų dirbiniai ir dvasios ga-

bumų objektyvavimas menų pavidalu. Tai buvo naujas dalykas, ligi tol negirdėtas žmonijos istorijoje.

Tačiau šis naujas pragyvenimo šaltinis, šis naujas gyvenimo būdas kilo ne iš Dievo valios, bet kaip tik iš Jo paskirties paneigimo. Pasistatydamas miestą ir sustabdydamas savo keliones, Kainas vietoje dieviškosios Valios pabrėžė bei įvykdė savąją, kaip ir anas legendinis Prometėjas. *Pirmoji Kaino sodyba buvo Dievo paskirtos bausmės atmetimas.* Viešpats jį skyrė būti tremtiniu bei pabėgėliu žemėje. Tuo tarpu jis apsistojo vienoje vietoje ir įsitvirtino savo paties pasistatytuose namuose. *Namai Kainui buvo savęs atpirkimo priemonė.* Jie turėjo atsistoti atgailos vietoje ir išvaduoti jį iš kaltės. Tai buvo žmogaus atsakymas į Dievo nurodytą kelią; nuodėmingo žmogaus, kuris tačiau neprašo pasigailėti, bet griebiasi savo paties rankų padaro, kad išsipirktų nuo įvykdytos kaltės. Pirmasis žmonijos miestas arba pirmoji pastovi žmonių sodyba buvo sykiu ir pirmoji regima išraiška to nuostabaus įvykio, kai žmogus atsitraukia nuo Dievo ir pradeda eiti savu keliu. Gal todėl šis trečiasis kultūrinio žmonijos pasiskirstymo tipas ir yra etnologijoje laikomas *bedieviškų:* jame esama gausiai magijos ir burtų, bet jame nėra Dievo. Pats aukščiausias sprendėjas čia yra žmogus, pasiverges gamtos galias ir jomis naudojąsis saviems reikalams. Nereikia beveik nė priminti, kad šis pirmykštis kainiškasis kultūros tipas kaip tik ir yra gyvas moderniojoje mūsų civilizacijoje.

Antrasis pavyzdys yra Babelio bokštas. Jis buvo taip pat klajoklinės kultūros žmogaus šunkelis. Atkeliavę iš Rytų, šios kultūros atstovai „rado Senaaro šalyje lygumą ir joje apsistojo" *(Pr 11, 2)*. Be abejo, jiems buvo aišku, kad čia jų klajonės nesibaigs, kad netrukus vėl reikės kilti ir žygiuoti toliau, nes bandoms gausėjant ganyklų greitai pritruks. Vis dėlto prieš išsiskirstydami šie žmonės ryžosi nuostabiam darbui: „Pastatykime miestą ir bokštą, kurio viršūnė siektų dangų ir skelbtų mūsų vardą, kai išsisklaidysime žemėje" *(11, 4)*. Koks tad turėjo būti šio miesto ir bokšto skelbimas? Ką jis turėjo pasakoti apie jį stačiusius žmones? Ne ką kita, kaip tai, kad *jis yra Senaaro gyventojų valios išraiška paneigti klajoklinį savo buvimą.* Šį miestą ir bokštą Senaaro nomadai statė, kaip ir Kainas, ne kūniniam ar ūkiniam reikalui, nes patys jame gyventi nesirengė. Jie norėjo jį tik išmūryti ir paskui išsiskirstyti. Tačiau bokštas turėjo pasilikti ir liu-

dyti jų pastangas pastoviai žemėje įsitaisyti. Pasilikęs bokštas turėjo būti centras, į kurį kryps jų dvasia, apie kurį patirs būsimosios kartos, kuris amžinai bylos pasakose ir padavimuose. Ir šis centras bus čia, *žemėje:* tolimoje Senaaro šalyje; jis bus šiapus, bus pasiekiamas, apčiuopiamas, regimas. Tiesa, jo viršūnė sieks dangų, bet ne tam, kad jo laiptais būtų galima patekti į anapus, o tiktai tam, kad žmogus parodytų Dievui galįs dangų pasiekti ne tik Jo malone, bet ir savo paties galia. Vis dėlto šio bokšto papėdė bus stipriai atsirėmusi į žemę. Jis tvirtai stovės, nes bus skirtas liudyti šiapusinę žmogaus būtį. Babelio bokštas, kaip ir Kaino sodyba, buvo žmogaus atsakymas Dievui į Jo kvietimą klajokliniu gyvenimu reikšti tremtiniškąją žmogaus būseną žemėje; atsakymas *neigiamas,* nes Senaaro nomadai nenorėjo būti tremtiniai šioje tikrovėje. Jie norėjo būti pastovūs šio pasaulio gyventojai. O negalėdami to įvykdyti *praktiškai,* jie mėgino išreikšti savo valią bent *simboliškai* dangų remiančio bokšto pavidalu. Tačiau Viešpačiui nepatiko toksai sumanymas, todėl jis sumaišė Senaaro gyventojų kalbą, ir šie išsiskirstė po žemę, „liovęsi miestą statę" *(11, 8).*

Šie du pavyzdžiai rodo, kad pastovi buveinė žemėje yra atsiradusi kaip išraiška žmogaus pasipriešinimo Dievui. *Namų pamatuose yra įmūryta prometėjiška idėja.* Todėl ir Aischilo Prometėjas, Hefaisto prikaltas prie uolos dėl neklusnumo Dzeusui, giriasi, esą prieš jį žmonės „nemokėję pasinaudoti nei plytomis, nei rentiniais šviesiems namams statyti" [33]. Namai esą jo išradimas: jis išmokęs žmonių giminę gyventi ne urvuose, „kaip knibždančios skruzdėlės", bet pastoviose sodybose su visu kultūriniu jų turtu. Prometėjo pagyros prasmingai prisijungia prie Kaino ir Senaaro klajoklių žygio ir tik dar labiau paryškina mintį, kad *žmogus apsigyveno pastoviuose namuose tada, kai pasijuto esąs žemėje nebe pabėgėlis ar svetimšalis, bet čiabuvis.* Tai yra išvada, aiškiai plaukianti iš minėtų abiejų pavyzdžių. Pats Apreiškimas namus — Kaino sodybą ir Babelio bokštą — laiko priešginybe klajokliniam žmogaus buvimui.

Pažiūrėkime tačiau, ką mums sako trečiasis pavyzdys. Jau minėjome Kristaus atsakymą į Rašto žinovo pasisiūlymą sekti Juo, kur tik Jis eis: „Žmogaus Sūnus neturi kur galvos priglausti" *(Mt 8, 20).* Tai yra nepaprasti žodžiai. Jais Išganytojas nori nurodyti, kad *Jis neturi namų,* vadinasi, neturi pastovios buveinės ir kad todėl Juo sekti

reiškia taip pat jos neturėti arba jos išsižadėti, jeigu ji buvo anksčiau įsisteigta. Kitaip sakant, *sekti Kristumi reiškia nuolatos būti pakeliui.* Sekimas Kristumi yra iš esmės keleivinis žmogaus buvimas žemėje.

Bet šitoje vietoje mums kaip tik ir kyla klausimas: kodėl Kristus neturėjo namų? Juk argi jis nebuvo *žmogus* pačia tikriausia ir giliausia šio žodžio prasme? Argi jis neprisiėmė mūsų prigimties ir mūsų likimo? O kas gi yra žmoniškesnio, kaip namai? Kas yra žmoniškesnio, kaip turėti savą židinį, į kurį grįžtama pailsėti, susitelkti, pamąstyti ir pasimelsti? Gyvenimas šalia namų žmogų iš tikro perkelia, augustiniškai kalbant, į *buvimą lauke:* išblaško jį, atitraukia nuo jo paties, panardina į masę ir tuo būdu daugiau ar mažiau nuasmenina. Buvodamas šalia namų, žmogus niekad neišauga į didelę asmenybę. Asmeniniam subrendimui reikia vienatvės ir tylos, ramybės ir susikaupimo. Namai visa tai kaip tik ir teikia. Jie yra erdvė, kur žmogus suranda pats save, kur jis suvokia savo paskirtį ir savo uždavinius. Kiek pasaulis užgožia žmogų kolektyvine savo sąmone, tiek namai aštrina asmeninę jo sąmonę. Štai kodėl tiek pedagogikos, tiek asketikos pastangos eina ne pasaulio, bet namų linkme. Žmogui reikia buveinės, nes jam reikia gyventi pačiame savyje. Mūsų dienų šūkis „kiekvienam asmeniui atskiras butas, kiekvienai šeimai atskiras namas" yra pagrįstas ne ūkiniais, bet psichologiniais ir moraliniais motyvais.

Ir vis dėlto Kristus neturėjo namų. Vis dėlto Jis buvo nuolatinis keleivis. Norėdamas susitelkti ir pasimelsti, jis grįždavo ne į namus ir ne į savo celę, bet eidavo į kalnus arba į tyrus, vadinasi, *į gamtą.* Prieš pradėdamas išganomąjį savo veikimą Palestinoje, jis išbuvo dykumose net keturias dešimtis dienų bei naktų, pasninkaudamas ir melsdamasis (plg. *Mt 4, 2*). Kodėl?— Į šį klausimą atsakytume kitu: ar galime įsivaizduoti Kristų, turintį namus? — Ne! Kristus — namų savininkas yra kažkokia keista, beveik piktžodžiaujanti sąvoka, tokia pat, kaip ir Kristus, turįs žmoną ir apsuptas vaikų būrio. Visi šie dalykai yra geri savyje. Visi jie yra nenuodėmingi, o priešingai, paties Dievo pašvęsti. Vis dėlto taikomi Kristui, jie apreiškia kažką, kas mus supurto ligi gelmių. O jeigu taip, tai namai nėra jau toks žmogiškas dalykas, kaip mums iš sykio atrodo. Kristus juk yra žmogaus pirmavaizdis. Žmogiškumas Jame yra pasiekęs pačią mūsosios būties pilnatvę. Mums yra visiškai suprantama, kad

Kristus valgė ir gėrė, dirbo ir ilsėjosi, mokėsi ir mokė, pasninkavo ir meldėsi, dalyvavo vestuvėse, draugavo su nusidėjėliais, kentėjo ir mirė. Tačiau mes tučtuojau vejame nuo savęs mintį, kad Kristus būtų galėjęs turėti namus. Ne, Kristus negalėjo turėti namų. Ir ši negalimybė yra tokia stipri, jog jos sušvelninti nepajėgia jokia namų teikiama žmogui palaima: nei jų galia sutelkti žmogų savyje, nei jų pagalba asmenybei brėsti, nei apsauga nuo pasinėrimo minioje. Visos šios turimos namų vertybės nepriartina jų prie idealinio žmogiškojo buvimo, kaip jis yra mums apreikštas Kristuje. Kitaip sakant, namuose šalia jų gerųjų savybių glūdi kažkas, kas juos padaro svetimus *tobulam* žmogaus buvimui žemėje. Dar daugiau, namuose glūdi kažkas, kas šį tobulą buvimą kaip tik iškreipia, pasuka jį netikra linkme ir teikia jam klaidingų bruožų. Namai yra kažkokio gundymo regima apraiška. Jie yra dviprasmiai, kaip ir turtas. Todėl Kristus buvo ne tik elgeta išsilaikymo prasme, bet ir keleivis buvojimo prasme. Jis tvartelyje gimė ir užeigoje gyveno. O atsiminę, kad pirmoji pastovi žmonijos buveinė buvo *Kaino* pastatyta, suprasime, kodėl Kristus negalėjo tokios buveinės turėti. Kristus atėjo ne tam, kad Kaino žygį pateisintų ir įtvirtintų, bet kad žmoniją nuo jo išvaduotų; ne kad Babelio bokštą užbaigtų, bet kad jo ir pėdsakus žemėje ištrintų.

3. Krikščionybė vadina žmogų keleiviu: *homo viator*. Be abejo, tai yra simbolinis posakis. Tačiau jis gerai išreiškia žmogiškąją būseną žemėje. Sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą, žmogus slepia savyje nuostabią dialektiką: kaip kūrinys jis yra aprėžtas ir reliatyvus; kaip Dievo paveikslas jis yra begalinis ir niekuo nepripildomas, kadangi savimi reiškia begalinį Dievą. Savo tikrovėje žmogus yra toks menkas, jog pats Viešpats jį yra pavadinęs dulke, lemdamas jam dulke ir virsti (plg. *Pr 3, 19*); lėmimas, kurį mums Bažnyčia primena kiekvieną Pelenų trečiadienį. Savo galimybėmis jis tačiau yra toks didis, jog turi galios į Dievo padarus (plg. *Ps 8, 7*), yra Jo giminės (plg. *Apd 17, 29*), pasidarys panašus į Jį, nes regės Jį taip, „kaip Jis yra" *(1 Jn 3, 2)* ir todėl atrodys esąs labiau dievas negu žmogus, kaip šią galimybę apibūdina Romos katekizmas: „Potius dii quam homines videantur" ir kaip ją prasmingai pakartoja Goethe's Mefistofelis, vadindamas žmogų „mažuoju pasaulio dievu". Šitoji tad tikrovės ir galimybės priešginybė įspaudžia savotiškų bruožų ir visai žmogaus egzistencijai žemėje. Iš

vienos pusės, žmogus kaip kūrinys yra priverstas paisyti šio pasaulio sąlygų, prie jų derintis, jausti jo veiklai nurodomas ribas ir šiose ribose pasilikti. Iš kitos pusės, kaip Absoliuto paveikslas jis niekad nesusitaiko su tuo, kas yra jam duota arba kas jo paties yra laimėta. Jis visados eina vis toliau ir siekia vis daugiau. Kiekvieną valandą jis stengiasi peržengti savo tikrovę. *Žmogaus egzistencija žemėje yra nuolatinis peržengimas ir to, kas yra šalia jo, ir to, kas yra jame pačiame. Žmogus yra iš esmės save ir pasaulį peržengianti būtybė.* Gabrielius Marcelis teisingai atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad šis likimas visa peržengti neturi nieko bendro su prigimtuoju išsivystymu arba evoliucija, kuri valdo visas kitas būtybes ir kuriai žmogus, kiek jis yra gamtos padaras, taip pat yra palenktas [34]. Evoliucija visados eina aprėžto ir pasiekiamo tikslo linkui. Dar daugiau, šis tikslas jau glūdi išsivystančioje būtybėje: evoliucija jį tik išplėtoja ir apreiškia. Todėl išsivystanti būtybė greitai pasiekia savo kelio galą ir sustoja.

Tuo tarpu žmogaus pastanga peržengti savo tikrovę niekados nesibaigia, nes ji kyla ne iš jo prigimtyje esančių gamtinių užuomazgų, bet iš pačios metafizinės jo sąrangos būti Absoliuto paveikslu, vadinasi, Dievą savyje nešti ir Jį reikšti. Šv. Pauliaus posakis, kad Dievas yra taip „netoli nuo kiekvieno mūsų", jog „Jame mes gyvename, judame ir esame" *(Apd 17, 28)*, kaip tik ir išreiškia ypatingą žmogaus santykį su savo Kūrėju. Žmoguje glūdi ne tik polinkis išvystyti prigimtąsias savo galias, gautas gimimo keliu, bet sykiu ir kitas, žymiai gilesnis polinkis — susijungti su savo Pirmavaizdžiu, su savo Originalu, kurio paveikslas jis yra. Gamtinių galių evoliucija padaro žmogų *išsivystančia* būtybe ir sukuria jam žemiškąją tikrovę — fizinę ir psichinę. Metafizinių galimybių vykdymas padaro žmogų *peržengiančia* būtybe, nes šias galimybes žmogus gali žemėje *vykdyti*, bet jis negali jų *įvykdyti*, vadinasi, negali virsti tokiu, kad visiškai sutaptų su savo Pirmavaizdžiu, jį tobulai išreikštų ir būtų Jo regimybė. Šis galutinis ir tobulas įvykdymas yra Viešpaties malonė, ne žmogaus pastangų vaisius, todėl pažadėtas tik anoje tikrovėje. Tik baigties būsenoje — *in statu termini* — metafizinės galimybės virs mūsąja tikrove ir sukurs mums tikrąją mūsų būtį. O kol esame šiapus, tol tik einame šių galimybių įvykimo linkui, tol jas vykdome tik iš dalies, tik netobulai, nes čia niekad visiškai neapsireiškia tai, „kas

būsime“ *(1 Jn 3, 2)*. Šioje žemėje mes esame visados tik pakeliui — *in via*.

Tai ir yra anoji keleivinė žmogaus būsena, apie kurią kalba Krikščionybė. Mes būname pakeliui ne tik laiko prasme, kad kinta mūsų kūnas, mūsų sielos gyvenimas, mūsų pažiūros ir nusistatymai; ne tik erdvės prasme, kad mes pačiu savo organizmu nesame, kaip gyvuliai, pririšti prie vienos erdvės, bet turime prieš akis visą pasaulį ir todėl nuolatos keičiame savo gyvenamąją vietą; bet svarbiausia metafizinės mūsų sąrangos prasme, kad nešame savyje Absoliutą ir todėl negalime nurimti tol, kol Jis mumyse visiškai bei tobulai apsireikš ir kol mes patys virsime Jo transparentu. Kol mes kaip Viešpaties paveikslas nesame sutapę su savo Originalu, tol mūsų egzistencija yra nerami pačia savo esme: mes virpame lyg kompaso adatėlė, nerandanti Šiaurės poliaus. Šv. Augustinas šį žmogaus nerimą išreiškė žinomu posakiu: „Tu mus sukūrei sau, ir mūsų širdis bus tol nerami, kol ras poilsio Tavyje“ [35]. Tai nėra tik viršinių gyvenimo sąlygų sukeltas nepasitenkinimas. Žmogus yra neramus ne todėl, kad jam *negera* žemėje būti, bet todėl, kad žemė nėra jo būties pirmavaizdis. Jam todėl ir negera, kad čia jis yra svetimas pačia metafizine savo sąranga ir paskirtimi. *Žemė yra tik žmogaus praėjimas*. Čia jis niekur nesustoja ir prie nieko neprisiriša. Nerimas stumia jį vis toliau ir toliau. Ne žemiškosios negerovės gimdo šį nerimą, bet priešingai, šis esminis nerimas padaro žemę negerą, svetimą, žmogaus nepatenkinančią, todėl reikalingą nuolatinio keitimo, pertvarkymo, peržengimo. *Nerimas yra egzistencinė žmogaus keleiviškumo apraiška*. Jis yra ženklas, kad žmogus būna pakeliui. Ir juo labiau ši keleivinė žymė prasiskverbia į jo sąmonę, juo jis darosi savyje neramesnis, o iš viršaus maištingesnis. Juo labiau tada auga jo nepasitenkinimas visu tuo, kas šioje tikrovėje esti sukuriama ar laimima. Keleivinis žmogaus pobūdis neleidžia jam jokių šios žemės pavidalų laikyti tikrais, pastoviais ir galutiniais. Štai kodėl G. Marcelis ir teigia, kad „galimas daiktas, jog pastovi žemiškoji tvarka negali būti įsteigta, jei žmogus turi aštrią keleivinės savo būsenos sąmonę“ [36]. O kadangi jis šią sąmonę visados turi — pastangos nužudyti ją dirbtinėmis priemonėmis yra nesėkmingos,— tuo pačiu žemiškasis gyvenimas ir yra visados pusiau chaotiškas, nes ardyti sena ir siekti kas kartą naujo yra amžinas žmogaus „užsiėmimas“ [37].

4. Kas tad įvyksta, kai žmogus įsitaiso pastovią žemėje buveinę bokšto ar namų pavidalu?— Viršine savo išvaizda namai yra, be abejo, medžiaginis dalykas. Tiesiogine savo paskirtimi jie tarnauja mūsų kūnui. Tačiau tuo, kad jie pririša žmogų prie vienos vietos, kad verčia jį nuolatos grįžti į tą pačią erdvę, kad sulaiko jo dėmesį nuo neaprėžtų tolių,— visu tuo namai peržengia grynai medžiagines sritis ir įgyja gilią dvasinę prasmę. Savo pagrindais namai, kaip sakėme, yra metafizinis ir religinis dalykas. Palapinė klajoklinės kultūros žmogui yra tiktai užuovėja, tik priedanga nuo lietaus ir saulės. Palapinėje jis tiktai slepiasi arba ilsisi. Tuo tarpu sėsliems gyventojams namai jau yra tėviškė: juose jie *gyvena*. Čia atsiranda židinys su savo padargais, papuošalais ir šventenybėmis. Čia kuriasi meilė, gema bei auga vaikai, vyksta šeimos šventės, esti garbinami dievai. *Namuose žmogus susikuria savos egzistencijos erdvę*. Todėl namai nėra tiktai medžiaginė erdvė, tiktai vieta kūnui. Ne, namai yra apskritai viso žmogiškojo buvimo erdvė, kurioje vyksta mūsų būtis, kurioje ji skleidžia savo galimybes, bręsta, auga, kinta, galop miršta. Bet kadangi ši erdvė yra aprėžta ir pastovi, tai šių bruožų ji savaime įspaudžia ir mūsų būčiai. Pastovią buveinę žemėje įsitaisęs žmogus nebėra toks pat, koks buvo anksčiau, šios buveinės neturėdamas.

Namai visų pirma užsklendžia žmogaus būties atvirumą. Grįždamas iš pasaulio į namus ir užsitrenkdamas paskui save priebučio duris, žmogus užsitrenkia jas ir savo paties būčiai. *Apsigyvenimas tarp keturių namo sienų yra savos begalybės išsižadėjimas*. Būdamas Absoliuto paveikslas, žmogus, kaip sakėme, yra neaprėžtas savo galimybėmis. Jam niekur nėra *esminių* sienų, į kurias jis principialiai atsidaužtų ir kurių negalėtų peržengti bent savo viltimi. Platus pasaulis, skirtas jam Viešpaties kaip jo buvimo erdvė, yra šio neaprėžtumo, šios galimos begalybės regima išraiška. Dievas pastatė žmogų gyventi ne namuose, bet pasaulyje. Pirmykštė žmogiškojo buvimo erdvė, išėjusi iš paties Kūrėjo rankų, buvo visas kosmas. Tuo tarpu žmogus šį kosminį plotą susiaurino ligi namų aslos, apstatė ją sienomis, uždengė ją lubomis ir pats apsigyveno šioje ankštoje erdvėje. Argi tai nereiškia savo neaprėžtybės išsižadėjimo? Įsikurti namuose yra tas pat, kas ir atsisveikinti su neaprėpiamais pasaulio toliais ir tuo

pačiu su absoliutinėmis savo galimybėmis. Tai yra nuslysti į grynųjų Viešpaties kūrinių plotmes, pamirštant, kad mes esame ne tik kūriniai, bet kartu ir Kūrėjo paveikslo nešėjai, vadinasi, ne tik menki ir užuovėjos reikalingi, bet sykiu ir neaprėžti savyje. Todėl kiekvienas žmogaus aprėžimas, vis tiek ar jis įvyktų laiko, erdvės, medžiagos ar dvasios pavidalu, yra *simbolinė* pastanga sulyginti žmogų su gyvuliu, nes tik gyvulys yra aprėžtas ir įstatytas į siaurą erdvę, taip labai aprėžtas, kad net savo kūno pačia sąranga jis yra prie šios erdvės amžinai pririštas. Be abejo, žmogus tokio kūninio įjungimo į erdvę neturi ir negali turėti. Vis dėlto savanoriškai apsistodamas tarp keturių sienų ir į namų sklypelį perkeldamas savo egzistenciją, jis pririša save prie erdvės dvasine prasme ir iš Dievo paveikslo nešėjo aukštybių nusileidžia į paprastų Viešpaties padarų eiles. Šiuo atžvilgiu *namai yra simbolinė savęs aprėžimo išraiška.*

Bet kaip tik todėl jie ir susikerta su metafizine žmogaus sąranga; susikerta todėl, kad ši sąranga yra atvira, tuo tarpu namai mėgina ją užsklęsti. Namai kyla iš žmogaus noro padaryti save kitokį, negu Kūrėjas yra sumanęs. Štai kodėl anksčiau ir sakėme, kad namų pagrinduose glūdi prometėjiška mintis. Kai žmogus nebenori būti Dievo begalybės nešėjas bei reiškėjas, kai jam įgrysta neužmatomi toliai ir nuolatinis atvirumas, tada jis palieka palapinę ir statosi namus. Tačiau tai yra ne išsilaikymo sąlygų būtinybė, o vidinio dvasios pakitimo ženklas. *Namai yra išraiška begalybės baimės.* Jie yra pastanga nuo begalybės pabėgti, nuo jos užsidaryti ir į jos kvietimą neatsakyti. Štai kodėl graikai, sirgę begalybės baime, taip labai garbino namus, kad jų išradimą Prometėjas net laikė vienu iš savo didžiųjų nuopelnų žmonijai. O kas gi yra Homero „Odisėja", jeigu ne didžiulė namų apologija ir sykiu žmogaus atsisveikinimas su klajokline savo būsena? Dešimtį metų daužosi Odisėjas po tolimų marių plotus, bet jo dėmesys vis grįžta į Itakę, kur stovi jo namai ir kur jo grįžtančio laukia ištikima Penelopė. Namai yra įkūnytas žmogaus mostas pasaulinei erdvei: *atsisveikinimo mostas,* dėl to metafizinis savo esme ir religinis savo prasme.

Būdami *aprėžta* erdvė, namai neigia žmogaus begalybę. Būdami *pastovi* erdvė, jie neigia keleivinį žmogaus pobūdį. Keliauti, sakėme, yra žmogaus likimas, nes šio-

je tikrovėje nėra nieko, kuo žmogus galėtų save pripildyti ir todėl nurimti. Vienas tik Absoliutas gali žmogų kaip savo paveikslą patenkinti. Tačiau Absoliuto žemėje mes nepasiekiame ir su Juo nesutampame. Todėl visą laiką esame neramūs ir keleiviai savo gelmėse. Erdvės keitimas yra tik simbolis šios metafizinės žmogaus kelionės Dievo linkui. Tačiau šis simbolis yra labai prasmingas ir žmogui turi nepaprastą svarbą. Jis regimu būdu išreiškia tai, kas neregimai glūdi pačioje mūsų prigimtyje. *Keliaudami erdvėje, mes prisipažįstame keliaują savo esmėje.* Neapsistodami jokioje žemės vietoje, mes teigiame savo neapsistojimą prie jokio aprėžto bei reliatyvaus daikto. Galimas daiktas, kad kaip tik šioje erdvės keitimo reikšmėje glūdi priežastis, kodėl žmonijos istorijoje tik tos tautos išliko monoteistinės, kurios gyveno klajoklinį gyvenimą. Nuolatinis jų kilnojimasis iš vietos į vietą susiderino su metafiziniu žmogaus polinkiu neįsikurti pastoviai šioje tikrovėje ir todėl neleido joms pamiršti savo Kūrėjo, iškeičiant Jį į pasaulio apraiškų ir savo paties padarų kultą. Tuo tarpu sėslios tautos — matriarchatinės ir totemistinės — virto politeistinėmis. Apsistojimas vienoje vietoje paneigė metafizinį žmogaus keleiviškumą ir tuo pačiu padarė, kad Dievas sėsliam žemės gyventojui buvo nebe transcendentinis, gyvenąs anapus dangaus skliauto, bet eąs šiapus ir reiškiąsis gamtos jėgų bei gyvenimo įvykių pavidalais. *Namai ir politeizmas yra susiję tarp savęs,* kaip šaltinis yra susijęs su ištekančia iš jo srove. Politeizmas yra namų išsiskleidimas religinėje srityje.

Tai yra būdinga ne tik sėsliosios kultūros tautoms, bet ir kiekvienam žmogui, įsitaisiusiam pastovią buveinę žemėje. Kiekvienas namų savininkas yra sėslus žmogus, ir kiekvienas sėslus žmogus *objektyviai* yra svetimų dievų garbintojas; svetimų ta prasme, kad transcendentinis Viešpats čia yra padaromas netikras, nutraukiant Jį tarp keturių sienų. Kiekvienas namų dievas turi romėniškųjų penatų dvasios ir tuo pačiu nėra krikščioniškasis Dievas. *Kurdamas namus ir juose apsistodamas, ne pats žmogus keliauja Dievo linkui, bet Dievą atkeliaudina pas save.* Namai yra keleivinio žmogaus pobūdžio išsižadėjimas. Tai simbolinė išraiška pastangų pasilikti šioje tikrovėje ir ją vienintelę laikyti savo tėviške.

Šie tad namų esmėje glūdį bruožai — susikirtimas su žmogaus begalybe ir su keleiviniu jo apsprendimu — kaip

tik ir padaro juos savotiška kliūtimi krikščioniškojo tobulėjimo kelyje. Krikščioniškasis žmogus niekad neturi pamiršti, kad jis yra Viešpaties paveikslo nešėjas, vadinasi, slepiąs savyje absoliutinių galimybių, ir kad žemės gyvenime jis niekuo negali būti pasotintas, vadinasi, yra nuolatiniame kelyje į anapus. Todėl visa, kas šią savos begalybės ir savo keleiviškumo sąmonę silpnina arba neigia, nesiderina su krikščioniškuoju gyvenimo būdu. Be abejo, nė vienas krikščionis *subjektyviai* nejaučia prieštaravimo religinei savo būsenai, jeigu įsikuria namuose. Tačiau šis subjektyvus nejautimas dar anaiptol nepanaikina *objektyvinės* namų prasmės. Objektyviai svarstomi, namai yra ir pasiliks apsirėžimo ir žemiškojo apsistojimo simbolis. Galima naudotis šiuo simboliu ir nejausti prieštaravimo tarp jo reikšmės ir savos nuotaikos. Mūsų gyvenime tokios nedarnos pasitaiko labai daug. Tačiau pakanka krikščioniui paaštrinti savo sąmonę, pakanka pasiklausti, kodėl Kristus vis dėlto neturėjo namų, ir šis nedarnumas pasirodo visu savo sunkiu svoriu. Tuomet atsiskleidžia šio simbolio vidus, ir žmogus paregi, kiek jis yra svetimas krikščioniškajam jo keliui.

Šv. Pranciškus kaip tik ir buvo vienas iš tų, kurie krikščioniškąją sąmonę turėjo nuostabiai aštrią ir kurio dvasioje žemiškieji dalykai buvo atvėrę simbolines savo gelmes. Jis nesustojo prie daiktų paviršiaus, bet regėjo pačią giliausią jų prasmę. Todėl ir namus jis pergyveno ne tik kaip žmogaus kūno apsaugą nuo šalčio, karščio, lietaus ar vėjo, ne tik kaip poilsio vietą, bet sykiu ir kaip žmogaus prisirišimą prie tos pačios erdvės, kaip jo sustojimą kelyje į dangiškojo Tėvo buveines. Ir ši pastaroji prasmė jam buvo svarbesnė negu namų teikiama žmogui parama. *Apsistojimas savuose namuose jam reiškė nutolimą nuo Evangelijos,* nes juk Kristus neturėjo kur galvos priglausti. O neturėjo todėl, kad vykdė tobulą žmogiškąjį (ne tik dieviškąjį) buvimą, kuriame kelionė Dievo linkui yra pagrindinis sudedamasis pradas. Kristus — namų savininkas yra nebe Kristus, vadinasi, nebe tobulas žmogus, nebe mūsų Pirmavaizdis, bet žmogus, nusilenkęs žemės pagundai ir pasidavęs jos vilionėms. Nuosekliai tad ir šv. Pranciškus, apsisprendęs visur ir visados sekti Kristumi, atsisakė turėti pastovią buveinę, kad ne tik savo vidumi, bet ir viršiniu savo gyvenimo būdu pasiliktų *keleivis* ir tuo būdu panaikintų aną nedarną, kuri atsiveria tarp me-

tafizinio žmogaus apsprendimo keleiviškumui ir jo įsitaisymo savuose namuose.

Šiuo atžvilgiu Asyžiaus šventasis yra didelis įspėjimas mūsų laikams. Turbūt niekad žmonijos nebuvo apsėdusi tokia stipri aistra turėti namus, kaip šiandien. Kiekvienas, kas tik gali, stengiasi įsikurti pastovioje ir nuosavoje buveinėje. Valstybiniu ir net tarptautiniu mastu yra organizuojama butų statyba. Tiesa, šis įkarštis turi pagrindo, nes du karai sunaikino daug gyvenamųjų namų, o žmonių skaičius per tą laiką žymiai paaugo. Žmonėms pasidarė ankšta gyventi žemėje. Vis dėlto nepaisant šio pasiteisinimo, aistra namams yra tokia pat didelė ir tuose kraštuose, kurie nekariavo arba karo audros nebuvo tiesioginiu būdu paliesti. Ir šių kraštų gyventojai stengiasi pabėgti nuo klajoklinio savo gyvenimo, statydamiesi namus ir juose kuo patogiausiai įsirengdami. Šios tad aistros prasmė neišsisemia tiktai ekonominiu reikalu. Ji glūdi kažkur giliau, būtent moderninio žmogaus nusigręžime nuo anapus ir jo atsigręžime visa jėga į šiapus. *Aistra namams yra psichologinis atsakymas į metafizinį anapusinės tikrovės paneigimą.* Kai žmogus nebežvelgia į dangiškojo Tėvo buveines, tuomet jis pradeda stropiai kurtis žemės buveinėse. Namai yra dangaus buveinių pridengimas nuo žmogaus dvasios akių.

Tačiau prieš šį bedievišką moderninio žmogaus stropumą ir stoja *benamis Pranciškus* kaip benamio Kristaus šauklys. Savo pavyzdžiu jis mums skelbia, kad pastovi buveinė žemėje nesiderina su tikruoju Evangelijos vykdymu, kaip su juo nesiderina kūno aprūpinimas ir turėjimas turto; kad žmogus, tikrai ir ištikimai sekdamas Kristumi, ne tik savo dvasia, bet ir savo kūnu turi būti keleivis, neturįs kur galvos priglausti; kad mūsų buveinės turi būti tik užeigos, bet ne pastovūs namai. *Priešais aistrą namams šv. Pranciškus kelia kelionės ilgesį kaip tikro krikščioniškojo gyvenimo išraišką.* Ir modernusis pasaulis galės būti atkrikščionintas tik tada, kai supras keleivinį žmogaus pobūdį ir todėl visas savo buveines pradės pergyventi ne kaip namus, kuriuose *būname,* bet kaip užeigas, kuriose stabtelime valandėlę *atsikvėpti.*

---

[9] Homilia de eleemos // *Migne.* P. G., 64.

[10] De officis ministrorum II, 141 // *Migne.* P. L., 16.

[11] „Mūsų motina" šv. Pranciškus vadino šią moterį todėl, kad du jos sūnūs buvo įstoję į pranciškonų ordiną.

[12] Encikl. „Quadragesimo anno", nr. 27, liet. vert. 273 p. Lux., 1949.

[13] Pop. Leonas XIII encikl. „Rerum novarum", nr. 4, liet. vert. 169 p.

[14] Kalba 1941 m. birželio 1 d., minint pop. Leono XIII encikl. „Rerum novarum" 50 metų sukaktį.

[15] Plg. pop. Leono XIII encikl. „Rerum novarum", nr. 3, liet. vert. 167 p.; pop. Pijaus XI encikl. „Quadragesimo anno", nr. 23, liet. vert. 271 p.; pop. Pijaus XII kalbą 1941 m. birželio 1 d., taip pat jo encikl. „Summi pontificatus", nr. 37, 1939 m.

[16] „Vargas jums, kurie namą statote prie namo, lauką dedate prie lauko, kol neberandate vietos ir kol virstate visos krašto žemės savininkais. Bet mano ausyse skamba Galybių Dievo žodžiai: Iš tikro daug namų stovės tuščių, nors jie būtų labai dideli ir labai gražūs: žmonių juose nebus" *(Iz 5, 8—9)*.—„Taip, piktadarių esama mano tautoje. Susilenkę jie tykoja, kaip kilpų spendėjai paukščiams; jie spendžia kilpas ir sugauna žmones. Kaip pintinė pilna paukščių, taip jų namai yra pilni neteisingai įgyto turto. Todėl jie pasidarė galingi ir turtingi. Jie pasidarė riebūs ir nutukę. Taip, jų blogumas pralenkia bet kokį mastą. Jie nesirūpina teise, neužstoja našlaičio, negina vargšo reikalų" *(Jer 5, 26—28)*.— Tas pat randama ir pas kitus pranašus, kurie smarkiais žodžiais pasisako prieš tuos, kurie laukia, „kada pagaliau praeis jaunatis, kad galėtume parduoti javus" *(Am 8, 4—7)*.

[17] Plačiau šią mintį išvystysime truputį vėliau, kalbėdami apie šv. Pranciškaus namų baimę.

[18] Encikl. „Rite expiatis", nr. 18.

[19] Encikl. „Rite expiatis", nr. 16.

[20] Pop. Pijus XII savo kalboje 1941 m. birž. 1 d.

[21] Das Menschliche in der Kirche Christi.— Freiburg i. Brs., 1936.— P. 167—168.

[22] Op. cit., p. 168.

[23] Sermones 47 // *Migne*. P. L., 38, p. 315.

[24] Sermones 239 // *Migne*. P. L., 38, p. 1128.

[25] Sermo in eleemos // *Migne*. P. G., 32, p. 1161.

[26] Hom. de eleemos // *Migne*. P. G., 51, p. 269.

[27] Hom. in viduam // P. G., 51, p. 336.

[28] De officiis ministrorum I // *Migne*. P. L., 16, p. 67.

[29] Sermo de div. et paup. // *Migne*. P. G., 32, p. 117.

[30] De Lazzaro con. 6 // *Migne*. P. G., 48, p. 1039.

[31] Sermones 58 // *Migne*. P. L., 38, p. 407—408.

[32] Benediktinai šią koplytėlę iš tikro buvo šv. Pranciškui padovanoję, bet šventasis jos niekad nelaikė sava nuosavybe ir kasmet siųsdino vienuoliams krepšį žuvų kaip nuomą už jos naudojimą. Tuo būdu jis nenorėjo *savų* net Dievo Namų.

[33] Prikaltasis Prometėjas.— Kaunas, 1937.— P. 48.

[34] Plg. Homo viator.— Paris, 1944.— P. 6.

[35] Confessiones I, 1.

[36] Homo viator, p. 213.

[37] Keleivinis žmogaus pobūdis neišnyksta nė netikėjimo atveju. Priešingai, jis tik dar labiau paaštrėja, nors ir chaotiška forma. *Atmesti anapus reiškia pasimesti šiapus.* Dievo kaip savos kelionės tikslo paneigimas pačios kelionės nesunaikina: žmogus keliauja ir toliau, bet tokiu atveju jis nežino, *kur* jis keliauja. Todėl netikinčiojo žmogaus žemiškasis buvimas pasidaro *akla kelionė*, kelionė užrištomis akimis; kitaip sakant, ėjimas ne į tikslą, bet sukiojimasis aplinkui patį save, nes aklieji visados eina ratu. Tokio žmogaus nerimas nėra nė kiek mažesnis negu tikinčiojo. Bet jis neturi objekto. Jis pasilieka tiktai viduje kaip sunkus akmuo, kaip slogutis, kaip neperskverbiama tamsa. Dabartinio žmogaus dvasios maišatis, apsireiškianti visose gyvenimo srityse, pradedant filosofija ir baigiant politika, kaip tik ir yra šitokio ateistinio keleiviškumo apraiška; keleiviškumo, netekusio krypties, tikslo ir objekto.

Trečias skyrius

ŠVENTASIS PRANCIŠKUS TARP ŽMONIŲ

I. GYVENIMAS BENDRUOMENĖJE

1. Sukūręs pirmąjį žmogų ir apgyvendinęs jį rojuje, Dievas pravedė pro jį visus savo padarus, tačiau Adomas „nerado tarp jų padėjėjos, panašios į save“ *(Pr 2, 20)*. Atvirkščiai, duodamas žemės žvėrims ir dangaus paukščiams vardus, jis tuo pačiu parodė, kad šie Viešpaties kūriniai, nors ir labai nuostabūs savyje, vis dėlto yra žemesni už žmogų ir kad žmogus jiems, o ne jie žmogui turi padėti būti. Žemesnio už save pasaulio akivaizdoje žmogus jaučiasi nepaprastai vienišas. Tiesa, jis žino, kad su Viešpaties kūrinija jis yra susietas likimo bendrumu, kad turi pareigų jos atžvilgiu, kad ji byloja jam apie Dievą Kūrėją ir nusilenkia jam kaip Visagalio paveikslui. Vis dėlto šis likimo bendrumas nesuveda žmogaus į tokius su žemesniu pasauliu santykius, kad žmogus pasijustų esąs ne *vienas,* bet turįs šalia savęs sau lygų, į kurį galėtų prabilti kaip į *Tu*. Žemesnio pasaulio akivaizdoje žmogus nėra *Aš,* ir šis pasaulis nėra jam *Tu*. Tai nėra dviejų asmenų santykis, bet tiktai santykis tarp asmens ir daikto. Tuo tarpu *daiktas niekad nėra asmeniui jo buvimo dalyvis*. Asmuo gali daiktu stebėtis, apie jį mąstyti, jį įprasminti, keisti, juo naudotis ir būti už jį atsakingas, bet jis negali subendrinti su juo savo buvimo. Asmuo ir daiktas yra amžinai persiskyrę. Vienas kito akivaizdoje jie yra be galo vieniši, užsisklendę, neperregimi ir neperskverbiami. Jų buvimas toje pačioje erdvėje visados yra buvimas *šalia,* bet ne buvimas *drauge*. Štai kodėl Adomas, peržvelgęs visą Dievo kūriniją, nerado nieko, ką galėtų pavadinti savo padėjėju. Net ir rojuje, anoje palaimintoje ir tobuloje būsenoje, žmogus jautėsi vienišas. Ir juo labiau jis save pasaulio atžvilgiu pabrėžė, juo ši vienatvė jam darėsi didesnė. Žvelgti į pro mus žygiuojančius pasaulio padarus reiškia žvelgti į vienišą savo būtį.

Tuo tarpu „negera yra žmogui būti vienam“ *(Pr 2, 18)*. Šis paties Dievo ištartas žodis yra nepaprastai nuostabus. Juo Viešpats išreiškia vienatvinės žmogiškosios egzistencijos pobūdį: *ji yra negera;* negera ne kuriuo nors vienu savo uždaviniu ar viena kuria nors savo funkcija, bet pačia savimi. Negera yra žmogui vienam ne dirbti, nes darbas rojuje turėjo, kaip sakėme, kitą prasmę, negu vėliau ji buvo jam nuodėmės įdiegta šioje vargingoje žemėje; ne ilsėtis, nes poilsio sąvoka yra nemąstoma be nuovargio, kurio palaimintoje būsenoje negalėjo būti; ne apvaldyti žemę, nes rojiniam žmogui pasaulio padarai savaime pakluso; ne daugintis, nes vienatvėje šis veiksmas iš viso yra neįmanomas; bet — *negera yra žmogui vienam būti.* Vienišas buvimas yra negeras savyje: ne dorine prasme, nes rojuje kiekvienas žmogaus užsiėmimas buvo geras, kadangi buvo pilnas dieviškosios malonės, bet *ontologine prasme;* kitaip sakant, vienišas buvimas stoksta to, kas jam turi būti, bet ko jam tikrovėje nėra. Tai buvimas, dar neatbaigtas ir neišvystytas ligi galo. Negera yra žmogui būti vienam todėl, kad jam stinga kažko pačioje jo egzistencijoje: ne jos sąlygose ar priemonėse, bet joje pačioje. Pats jo buvimas yra dar nepilnas. Vieniša egzistencija dar nėra visiška egzistencija. *Vienišas žmogus dar nėra baigtas kurti.* Jis dar nėra galutinai pašauktas iš nebūties. Jis dar nėra visiškai ištartas Viešpaties vardas. Todėl jam ir negera *būti,* kaip yra negera būti nebaigtai tašyti statulai arba nebaigtam pieštį paveikslui. Tai nėra psichologinė ar dorinė negerovė, bet *metafizinė:* negerovė pačioje būtyje.

Kaip Viešpats šią negerovę pašalino?— Jis užleido Adomui gilų miegą, išėmė vieną jo šonkaulį, „padarė iš jo moterį ir ją atvedė Adomui“ *(Pr 2, 21—22)*. Veiksmas tikrai vertas mūsų nuostabos! *Egzistencijos nepilnybė yra Dievo pašalinama antrojo žmogaus sukūrimu.* Kitas to paties Dievo paveikslas atsistoja prieš pirmojo akis. Dabar Adomas jau turi panašų į save, kurį jis gali pavadinti savo *padėjėju,* kuriam jis gali tarti *Tu* ir kuris gali įžiebti jo paties *Aš,* nes „Aš“ ir „Tu“ yra dvi sąvokos, nemąstomos viena be antros, ir dvi realybės, neegzistuojančios viena be antros. Vis dėlto šis antrasis žmogus buvo sukurtas jau visiškai kitaip negu pirmasis. Kurdamas pirmąjį žmogų, Viešpats paėmė „žemės molio“ ir įkvėpė jam „gyvybės kvapo“ *(Pr 2, 7)*. *Pirmasis žmogus buvo gamtos ir Dievo sutartinė.* Jis buvo iš žemės paimtas, todėl nešė savyje

ne tik Dievo, bet ir pasaulio paveikslą. Tuo tarpu antrasis žmogus jau buvo paimtas nebe tiesiog iš žemės, bet iš esančio pirmojo žmogaus. Jis buvo kūnas iš jo kūno ir kaulas iš jo kaulo (plg. *Pr 2, 23*). Jis buvo savotiškas pirmojo pratęsimas ir išvystymas. Ne antrą egzempliorių Dievas sukūrė, Adomui užsnūdus, bet pratęsė jį patį ir šį tęsinį pastatė šalia jo. Tai buvo Adomo *Tu,* paimtas iš jo *Aš,* nes „Aš" visados slepia savyje „Tu" kaip galimybę, į kurią būtinai atsiremia. Šonkaulio simbolis čia yra gilus Šventraščio nurodymas į antrojo žmogiškojo asmens išsiskleidimą iš pirmojo. Jeigu pirmasis žmogus buvo Dievo ir gamtos jungtinis padaras, tai *antrasis žmogus jau buvo Dievo ir žmogaus sutartinė,* todėl nešė savyje ne tik Dievo, bet ir žmogaus paveikslą. Todėl jis buvo pirmajam žmogui ne svetimas, atėjęs iš šalies arba duotas — o gal net primestas — iš aukšto; ne, antrasis žmogus pirmajam buvo taip savas, kaip mums savas yra mūsų paties kūnas. *Antrasis žmogus buvo dieviškasis atsakymas į pirmojo žmogaus ilgesį:* atsakymas ne žodžiu, bet *būtimi,* nes ir šis ilgesys buvo ilgesys būti *visiškai.* Štai kodėl Adomas jį tučtuojau pažino ir čia pat apibrėžė aną nuostabiai glaudų santykį, kuris turės būti tarp šių dviejų asmenų: antrojo žmogaus dėlei pirmasis „paliks savo tėvą ir motiną ir laikysis savo žmonos, ir du bus vienas kūnas" *(Pr 2, 24),* nes juodu iš tikro ir yra *vienas kūnas,* tik Viešpaties sumodeliuotas į dvi asmenybes.

Nenagrinėsime čia vyro ir moters kaip dviejų *lyčių* santykio ir iš jo kylančios moterystės prasmės. Tai šiek tiek paliesime kalbėdami apie šv. Pranciškaus turėtą moters pergyvenimą. Šitoje vietoje mus domina Adomas ir Ieva ne tiek kaip vyras ir moteris, kiek kaip du žmogiškieji asmenys, kurie sudarė pačią pirmąją *buvimo bendruomenę* ir tuo būdu užbaigė žmogiškąją egzistenciją, panaikindami ankstesnę negerovę būti. „Kaip vyrą ir moterį Jis sukūrė juos" *(Pr 5, 2),* vadinasi, *kaip bendruomenę.* Du žmogiškieji asmenys subendrino savo buvimą ir tuo būdu jį užbaigė. Kūrybinis Dievo veiksmas buvo įvykdytas ligi galo tiktai žmogiškųjų asmenų bendruomenėje. Žmogus buvo baigtas kurti tik tada, kai jo *Aš* buvo atsakytas *Tu* pavidalu.

Krikščionybės šviesoje *šitoks* žmogiškosios egzistencijos užbaigimas yra visiškai suprantamas. Juk jeigu Dievas ryžosi kurti žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, vadinasi, Pats būti šios naujos būtybės Modeliu (plg. *Pr*

1, 26), tai Jis galėjo šį savo ryžtą įvykdyti tiktai žmogiškosios bendruomenės forma. Dievas juk nėra vienišas. Jis yra vienas, bet Jis nėra vienišas. Jis yra *triasmenis,* vadinasi, tam tikra *bendruomenė.* Šv. Trejybė yra vieninga savo prigimtimi, bet dauginga savo asmenimis. Dieviškasis AŠ turi dieviškąjį TU. Vienas ir tas pats dieviškasis buvimas yra nešamas trijų asmenų. Tai yra pats aukščiausias ir pats tobuliausias buvimas drauge. Todėl kol ši dieviškoji buvimo bendruomenė nerado bent netobulos atšvaitos žmogiškojoje egzistencijoje, tol žmogus nebuvo Dievo paveikslas ir tol jis nebuvo baigtas kurti. Tuo tarpu *vienas asmuo* jokia prasme ir jokiu būdu Šv. Trejybės bendruomeniškumo nevaizduoja. Tuo pačiu vienas asmuo nėra tikras ir pilnutinis žmogus, nes jis nėra tikras Viešpaties paveikslas. *Dieviškąją bendruomenę nešti ir jos paveikslu būti gali tik žmogiškoji bendruomenė.*

Štai kodėl tik su antrojo žmogaus sukūrimu žmogus tapo tikru, nors ir netobulu, Dievo paveikslu ir tuo būdu tikru bei pilnutiniu žmogumi, nes tik tuo būdu atsirado žmogiškoji bendruomenė kaip dieviškosios trejybinės bendruomenės atspindys. Bendruomeninis tad buvimas nėra žmogui atsitiktinis ar tik paviršutinis, bet glūdįs pačiame jo pirmavaizdyje, jo prigimties gelmėse, skirtose Dievo paveikslą nešti ir jį konkrečiai reikšti. *Tik būdamas drauge žmogus būna tikrai žmogiškai.* Aristotelio posakis, kad žmogus yra visuomeninis padaras, slepia savyje ne tik sociologinę prasmę, kurią šiems žodžiams davė graikai, bet sykiu ir ontologinę, kurią atskleidė Apreiškimas. Buvimas drauge yra *geras buvimas,* nes čia žmogus būna taip, kaip jis turi būti pagal amžinąjį Viešpaties apsprendimą. Buvimas drauge yra užbaigtas buvimas: jis yra pilnutinis savo pirmavaizdžio prasme. Jam gali daug ko stigti psichologine, dorine ar religine prasme, bet jis yra baigtas ontologiškai, o visos kitos negerovės jam kyla ne iš esminės jo nepilnatvės, bet tiktai iš žmogaus silpnumo šią esminę savo pilnatvę vykdyti kasdienos gyvenime.

Kaip tad šį buvimą drauge vykdė šv. Pranciškus? Kas jis buvo anam antrajam žmogiškajam asmeniui, kuris turėjo užpildyti jo egzistencijos spragą? Žmonos jis neturėjo: jo sužadėtinė buvo jo elgetystė. Todėl ne moters pavidalu jo Aš atsiliepė bendruomenėje. Būti drauge Asyžiaus šventajam reiškė kurti ne lyčių bendruomenę, bet žmogiškųjų asmenų sąjungą. Kaip tad jis ją kūrė? Kaip jis su jos nariais santykiavo? Kokiais pavidalais reiškėsi

šventojo buvimas drauge?— Štai klausimai, kurie mus veda į šv. Pranciškaus gyvenimą tarp žmonių.

2. Biografai pasakoja, kad Asyžietis jau iš pat jaunystės buvęs *draugijos žmogus*. Bičiulių jis turėjęs ištisą būrį. Ir ne tik todėl, kad buvęs turtingas ir išlaidus, todėl galėjęs ruošti puotų ir už jas užmokėti. Pats jo būdas traukęs žmones savęspi. Šv. Pranciškus buvęs linksmas, atviras, sąmojingas, mėgstąs pokštauti ir dainuoti, tačiau kartu drovus ir skaistus. Patarnauti artimui, priimti atėjusį svečią, greitomis atsiliepti į pažįstamųjų pakvietimą jam buvo tokia savaime aiški pareiga, jog jis net nuo stalo pašokdavo išgirdęs, kad draugai jo laukią. Nenuostabu todėl, kad šventasis beveik niekad nepasilikdavo vienas. Visą laiką jis sukiojosi tarp žmonių, jeigu ne tarp jaunimo aikštėse bei gatvėse, tai tarp suaugusiųjų savo tėvo krautuvėje. Bėgti nuo minios, užsidaryti savame kambarėlyje ir melancholiškai svajoti saulėlydžių metu šv. Pranciškus nemokėjo. Pati prigimtis jį vedė į bendruomenę, ir jam buvo gera joje.

Todėl pirmasis jo apsisprendimas buvo tapti ne vienuoliu, ne kunigu, net ne pirkliu, pratęsiant tėvo užsiėmimą, bet — *riteriu*. Riteris juk yra viešumos žmogus. Jis yra kovotojas už *kitus:* už prispaustuosius, pažemintuosius, moteris, našlaičius, vargšus. Riterio gyvenimas niekad nėra vienišas. Jis vyksta visados tarp žmonių, visados bendruomenėje. Buvimas drauge yra pagrindinė riterio žymė. Išgirdęs tad apie garsius žygius Walterio de Brienneso, kovojusio pop. Inocento III pusėje prieš vokiečių kariuomenę, šv. Pranciškus tuojau įsitaisė „nuostabius bei brangius" riterio drabužius bei ginklus ir nutarė traukti Apulijon, kur stovėjo Walterio kariuomenė, įstoti į ją, pasižymėti ir būti pakeltas į riterius. Nėra abejonės, kad didelį šiam apsisprendimui vaidmenį turėjo ir garbės troškimas. Šventasis pats kartojo savo draugams, truputį besišypsantiems iš riteriškos jo aprangos, esą jis jaučiąs, jog turįs tapti garsiu žmogumi. Vis dėlto šios garbės jis ieškojo *bendruomeninėje* plotmėje. Ne kuriuo nors darbu vienatvėje — mokslu, poezija, dorove — jis norėjo pagarsėti, bet savo žygiais viešumoje. Pradėjęs savo buvimą drauge Asyžiaus tavernose, šv. Pranciškus pasiryžo jį pakelti vienu laipsniu aukščiau ir tęsti toliau kovose bei turnyruose.

Tačiau Viešpats nusprendė kitaip. Pasiekęs Spoletą, iš kur veda kelias į Pietų Italiją, šv. Pranciškus susirgo ir

turėjo gultis lovon. Čia jam karščiuojant įvyko anasai garsus pokalbis tarp būsimojo riterio ir kažkokio nežinomo balso. „Kur tu keliauji?“— klausė jį šis Nepažįstamasis.— „Apulijon tapti riteriu.“— „Pasakyk man, Pranai, kas tau geriau gali padėti: ponas ar tarnas?“—„Žinoma, ponas!“—„Tai kodėl tu palieki poną dėl tarno ir siuzereną dėl vasalo?“— Šv. Pranciškus staiga suprato, ką šis pokalbis reiškia, ir šv. Pauliaus, nutrenkto žemėn, žodžiais paklausė: „Viešpatie,. ko nori, kad daryčiau?“ *(Apd 9, 6)*. Balsas atsakė: „Grįžk atgal į savo tėviškę, ten tau bus pasakyta, ką turi daryti“ (Tres soc. 37—38). Šventasis grįžo į Asyžių. Vis dėlto savo apsisprendimo būti riteriu jis neišsižadėjo. Jis tik pakeitė šio riteriškumo būdą. Užuot tapęs tarno ir vasalo riteriu, jis pasidarė riteriu tikrojo Siuzereno, dangaus ir žemės Valdovo. „Praeco sum magni regis — esu didžiojo Karaliaus šauklys“,— šitaip šventasis atsakė plėšikams, užpuolusiems jį Gubio girioje ir klausiantiems, kas esąs. Tai yra pats geriausias apibūdinimas viso tolimesnio šv. Pranciškaus gyvenimo. Galutinai atsivertęs ir apsisprendęs, jis taip pat, kaip ir anksčiau, neužsisklendė vienumoje, nepasidarė atsiskyrėliu kur nors Umbrijos kalnuose, bet, kalkėmis išsipaišęs kryžių ant seno apsiausto, išvyko į pasaulį gyventi tarp žmonių, dalintis jų likimu ir skelbti jiems Kristų. Jaunystės metu prasiveržęs jo polinkis būti drauge čia buvo pakeltas į aukščiausią laipsnį ir pažymėtas dieviškąja šviesa. Jis buvo apvalytas nuo savimeilės priemaišų, nes nuo dabar šv. Pranciškus ieškojo ne savo garbės, bet skelbė Dievo garbę, gyveno ne sau, bet visiškai kitiems, kovojo ne už žemę Walterio de Brienneso kariuomenėje, bet už Dievo Karalystę Kristaus pašauktųjų eilėse. Didžiojo Karaliaus šauklys virto riteriu tikriausia ir giliausia šio žodžio prasme.

Anoji viešuma, kurioje šv. Pranciškus ėmėsi vykdyti naujas riterio pareigas, kaip tik ir buvo jo paties sukurta vienuolinė bendruomenė. Asyžiaus šventojo gyvenime mus stebina ne tiek tai, kad jis tvirtai pažabojęs laikė savo kūną arba kad jis buvo visiškas beturtis, kiek tai, kad savo nusistatymą jis mėgino paversti *bendruomeniniu* ir juo pagrįsti savo ordiną. Pergyvendamas gamtą kaip nebylią Viešpaties liudytoją, kurią žmogus turįs prakalbinti, šv. Pranciškus norėjo, kad ir kiti ją šitaip suprastų. Vadindamas savo kūną broliu asilu ir palenkdamas jį visiškai dvasios tarnybai, jis troško, kad ir kiti savo kūne nešiotų

bei garbintų Dievą. Apsisprendęs už visišką neturtą ir eidamas elgetauti, jis ragino ir kitus sėsti prie šio palaiminto „Viešpaties stalo". Kiekvienas šv. Pranciškaus nusistatymas ar poelgis nepasiliko užsisklendęs tik jo asmens srityje, bet sklido į bendruomenę kaip pavyzdys, kurį reikia vykdyti. Asyžiaus šventasis atsistojo prieš pasaulio akis ne kaip vienas iš dorinių ar religinių originalų, kurių yra buvę visais amžiais ir kuriems iš tikro tinka žinomas posakis „mirandi, sed non sequendi — stebiną, tačiau nesektini", bet jis atsistojo *kaip mokytojas,* kuris savo būseną bei elgseną laikė ne kokia nors asmenine išimtimi, ne vienkartine, todėl praeinančia charizma, o taisykle — regula, forma, kviečiančia jos laikytis kiekvieną geros valios krikščionį. *Naujasis ordinas turėjo būti šv. Pranciškaus gyvenimo pratęsimas ir išplėtimas arba jo objektyvacija istorijoje.* Tai, kas šventajame buvo individualu ir praeinama, istorijos eigoje turėjo pasidaryti bendruomeniška ir pastovu. Asyžiaus šventasis norėjo būti ne tik naujos vienuolijos steigėjas, bet ir jos dvasia bei principas. Ši vienuolija turėjo būti ne viena organizacija šalia daugelio kitų, bet tikra *bendruomenė Evangelijai vykdyti;* Evangelijai, kaip ją šv. Pranciškus, Šventosios Dvasios apšviestas, suprato; Evangelijai pirmykščiame jos skaidrume, neaptemdytame žmogiškojo proto aiškinimais bei pritaikymais.

Nuosekliai tad ne nuostatai ar paragrafai traukė kitus eiti pas šv. Pranciškų ir dalintis su juo jo gyvenimo būdu, bet *jo asmuo.* Naujoji vienuolija ilgą laiką jokios regulos neturėjo. *Regula jai buvo Evangelija.* Pasiskardenus pirmiesiems dviem pranciškonams — Bernardui de Quintavalle'i ir vienam „maldingam bei paprastam žmogeliui" iš Asyžiaus (jo vardas yra nežinomas),— šv. Pranciškus nusivedė juos į San Niccolo bažnyčią, atvožė Mišių knygą ir perskaitė — pirmą sykį: „Jei nori būti tobulas, eik, parduok, ką turi, ir duok beturčiams, ir turėsi turtą danguje" *(Mt 19, 21);* antrą sykį: „Jei kas nori eiti paskui mane, tegul išsižada pats savęs, tegul ima savo kryžių ir teseka mane" *(Mt 16, 24);* trečią sykį: „Jis davė jiems valdžią netyrosioms dvasioms ir jiems įsakė nieko neimti su savimi į kelią, tiktai lazdą" *(Mk 6, 8).* Paskui atsigrįžo į pirmuosius savo brolius ir tarė: „Broliai, tai yra mūsų gyvenimas ir mūsų regula. Ir ne tik mūsų. Tai yra gyvenimas ir regula visų tų, kurie norės su mumis

drauge gyventi. Eikite ir vykdykite tai, ką esate girdėję" (Joergensen 86).

Iš tikro *Evangelija yra pati aukščiausia ir pati svarbiausia krikščioniškojo gyvenimo regula, nes ji yra apreikšta paties Dievo.* Visos kitos regulos jau yra sukurtos žmonių. Jos jau yra Evangelijos pritaikymas, išaiškinimas, o kartais net inkvizitoriškas „pataisymas". Todėl jos visos yra menkesnės už Evangeliją. Jos visos nebeturi anos pirmykštės liepsnos, kuria alsuoja kiekvienas Evangelijos puslapis. Jos yra raidė, kuri nebegaivina, o dažnai dvasią slegia, stingdo ir žudo. Šv. Pranciškus jautė šį skirtumą tarp Evangelijos ir žmonių sukurtų taisyklių, todėl ilgus metus savai bendruomenei jokios regulos nerašė, net purtėsi rašyti. Ir tik susirinkus didesniam mokinių būreliui, jis galop ryžosi duoti jiems lyg ir regulą. Tai įvyko 1210 metais. Šios pirmykštės regulos teksto šiandien nebeturime. Tačiau kiek iš šv. Pranciškaus biografų atstatymo galima spręsti, ji buvo anaiptol nepanaši į įprastas vienuolynų regulas. Tai buvo ne taisyklės, kaip broliai turi gyventi, iš viršaus, bet *pamokymai,* kaip jie turi ugdyti savo dvasią. Jie turį neimti jokios viršininkų vietos, turį dirbti, bet neimti pinigo, turį eiti elgetauti, nesirūpinti rytdiena, būti nusižeminę, paslaugūs, linksmi ir maldingi. Todėl šv. Pranciškus prasmingai šias „taisykles" pavadino ne regula, bet *forma sancti Evangelii* — evangeliškuoju gyvenimo būdu. Tik žymiai vėliau, tik 1221 m., vadinasi, po 14 metų, kai šv. Pranciškus paliko savo tėvų namus (1207), buvo bendromis pastangomis sukurta pirmoji regula — regula prima.

Buvimas drauge šv. Pranciškui turėjo būti grindžiamas ne tiek teisiniais nuostatais ar aiškiai išvystyta organizacija, kiek ana pirmykšte dieviškąja idėja, kuri Evangelijoje buvo aiškiausiai ir skaidriausiai išreikšta. Kaip Kristus savo Bažnyčią pastatė ant savęs Paties, taip ir Jo šauklys stengėsi savo vienuoliją — vieną Bažnyčios narvelį — pagrįsti didžiojo Karaliaus paskelbtąja Naujiena. Todėl ne regulos studijavimas turėjo būti įvadas į naująją bendruomenę, bet aiškus apsisprendimas už konkretų Evangelijos vykdymą: eiti, atiduoti viską vargšams ir atėjus sekti Kristumi, kaip juo sekė ir šv. Pranciškus. Štai kodėl pop. Pijus XI ir sako, kad „pranciškoniškoji dvasia nė menkiausiu trupinėliu nesiskiria nuo Evangelijos dvasios ir gyvenimo būdo" [38]. *Būti pranciškonu esmėje reiškia būti tikruoju Evangelijos vykdytoju.* Tai yra principas,

kurį šv. Pranciškus dėjo į naujo savo ordino pamatus. Galimas daiktas, kad kaip tik šiam principui nuo vėlesnių iškreipimų apsaugoti šv. Pranciškus savo testamento pabaigoje parašė dėmesio vertus žodžius: „Vardan klusnumo ir pabrėždamas įsakau savo broliams tiek kunigams, tiek pasauliškiams, kad jie nei regulai, nei šiems žodžiams (testamentui.— *Mc.*) nepridėtų jokio aiškinimo, pavyzdžiui, sakydami: „Tai reikią taip ir taip suprasti"; bet kaip man Viešpats leido regulą ir šiuos žodžius paprastai ir gryna širdimi diktuoti bei rašyti, taip ir jūs turite juos paprastai ir tiesiai suprasti be jokių komentarų ir juos šventai vykdyti ligi galo".

3. Vis dėlto ši šv. Pranciškaus sukurta bendruomenė, nors ir vienuolinė, buvo nuostabiai *atvira.* Asyžiaus šventasis nesteigė atsiskyrėlių ordino, kuris būtų užsidaręs nuo pasaulio, atsidėdamas tik maldai ir pasninkui. Ne, jo vienuolija *ir kaip bendruomenė* turėjo būti didžiojo Karaliaus šauklė, vadinasi, turėjo eiti į pasaulį ir skelbti Kristų savo žodžiu, savo darbais ir visu savo gyvenimo būdu. Todėl *misijos* buvo pirmutinis naujojo ordino užsiėmimas. Jau ir vienas būdamas, šv. Pranciškus skelbė Dievo žodį aikštėse, rinkose, o gavęs klebono ar vyskupo leidimą, ir bažnyčiose. Bet kai tik atsirado jam mokinių, jis tuojau leidosi drauge su jais visais arba pasiskirstę po du į didesnes misijų keliones iš sykio tik Italijoje, o vėliau ir užsieniuose, ir net užjūriuose. Namie šv. Pranciškaus broliai labai retai tebūdavo. Kaip Kristaus apaštalai senovėje, taip ir šie naujieji Jo šaukliai keliavo iš vietos į vietą ir skelbė Evangeliją visam sutvėrimui, nes *Evangelija nėra kažkada vieną kartą paskelbta, bet kasdien skelbiama.* Būdama savo esmėje ne teorija, bet gyvenimas, ji yra visados dabartinė. Kaip Kristus nėra tik kadaise buvęs, bet nuolatos esąs, taip ir Jo Evangelija. Ji nėra duota prieš du tūkstančiu metų, bet duodama šiandien, duodama kiekvieną dieną ir kiekvienai kartai vis iš naujo. Todėl *misijos Krikščionybėje yra amžinai trunkantis uždavinys.* Nuosekliai tad ir šv. Pranciškus, apsisprendęs būti Kristaus šaukliu žemėje, negalėjo nei pats nuo pasaulio atsiskirti, nei savo brolių uždaryti tarp keturių vienuolyno sienų. Jis sukūrė *keliaujantį ordiną* ne tik metafizine, bet ir pastoracine prasme. Jo broliai buvo tikrieji keleiviai žemėje tam, kad Kristaus išganymą padarytų dabartinį. Ir tik vieną kartą per metus jie susirinkdavo Sekminių sueigosna, kad apsvarstytų bendrus reika-

lus, atsigautų draugėje ir susitelktų naujoms apaštalavimo kelionėms.

Tačiau naujo ordino atvirumas pasauliui reiškėsi ne tik misijomis, bet ir pranciškoniškos bendruomenės atvirumu *kiekvienam žmogui,* kuris tik turėjo su ja kokio nors sąlyčio. Savo senojoj reguloje šv. Pranciškus įrašė: „Kiekvienas, kuris ateis pas brolius, turi būti maloniai priimamas, vis tiek ar jis būtų draugas ar priešas, vagis ar plėšikas" (cap. 77). Jokia socialinė padėtis, joks išsilavinimas, joks turtas čia negalėjo turėti lemiamos reikšmės. Priešingai, juo žmogus visuomeninėje sąrangoje žemiau stovėjo, juo jis buvo artimesnis šv. Pranciškaus širdžiai. Atstumtieji, nuskriaustieji, paklydusieji, nusidėjėliai buvo jo apsupami ypatinga meile ir rūpesčiu. Didžiojo Karaliaus šauklys jautėsi esąs tikras riteris, įpareigotas globoti visus mažesniuosius žmonių giminės brolius. Tai buvo Gerojo Ganytojo sekėjas, kuris palieka 99 besiganančias avis ir eina ieškoti vienos pradingusios, į krūmus įstrigusios, išvaduoja ją, pakelia ant savo pečių ir parneša atgal į bandą.

Prie Monte Kasale (vidurkelyje tarp Asyžiaus ir Alvernos kalno) laikėsi plėšikų gauja, užpuldinėdama keleivius ir juos apgrobdama. Kai šv. Pranciškaus broliai atsikėlė į šią vietą, kai kurie plėšikai išdrįso pasibelsti į naujo vienuolyno duris ir paprašyti išmaldos. Tačiau broliai atsisakė plėšikus šelpti. Sužinoję apie tai, šv. Pranciškus tarė: „Eikite ir parūpinkite jiems geros duonos ir gero vyno, nunešk ite į mišką ir šaukite: „Broliai plėšikai, eikite šen! Mes, jūsų broliai, atnešėme jums geros duonos ir gero vyno!" Kai jie ateis, patieskite ant žemės staldengtę, paruoškite valgius ir nusižeminę bei linksmi jiems patarnaukite. Kai jie pasisotins, skelbkite jiems Dievo žodį ir prašykite jų pasižadėti, kad jie nieko nežudys ir kūno nežalos. Jei prašysite visko iš karto, pasakys „ne". Bet šiaip jie pažadės jums dėl jūsų nusižeminimo ir gerumo. Kitą dieną, atsilygindami už gerą jų pažadą, jūs nunešite jiems duonos ir vyno, kiaušinių ir sūrio ir vėl jiems patarnausite valgant. O kai pavalgys, pasakysite jiems: „Kam gi jūs čia slankiojate per dienų dienas kęsdami alkį, nusidėdami mintimis bei darbais ir sudarydami savo sielai pavojaus? Juk yra daug geriau tarnauti Viešpačiui. Jis aprūpins jus viskuo, kas žemėje yra reikalinga, o jūs išgelbėsite savo sielas". Ir Dievas įkvėps jiems, kad jie dėl jūsų nusižeminimo bei kantrumo atsiverstų" (Joergensen 214—

215). Broliai padarė, kaip šv. Pranciškus jiems buvo liepęs. Ir iš tikro plėšikai iš sykio pradėjo broliams patarnauti, prinešdami malkų į jų lūšneles, o paskui visi atliko išpažintį ir išsiskirstė, pasižadėję gyventi iš savo rankų darbo. Kai kurie įstojo net į šv. Pranciškaus ordiną (plg. Fioretti, cap. 26). Asyžiaus šventasis gerai suprato Kristų kaip Gerąjį Ganytoją ir šiuo atžvilgiu sekė Juo pėda į pėdą.

Svarbiausias tačiau dalykas, kuris šv. Pranciškų padarė tikru bendruomenės nariu, buvo jo *atsiskleidimas žmonėms*. Pirmieji jo mokiniai savo atsiminimuose pabrėžia šitokį šventojo nusistatymą: „Jis nenorėjo, kad nuo žmonių būtų slepiama tai, kas yra atvira Dievui" (Spec. perf. 226). Kitaip sakant, *šv. Pranciškus stengėsi ir žmonėms būti toks perregimas, koks yra perregimas Dievui*. Susirgęs Pogio Butone ir nepakeldamas aliejaus, jis valgė Advento metu valgių, uždarytų lašiniais. Pagiję pačiame pirmajame savo pamoksle kalbėjo savo klausytojams: „Jūs čion atvykote didelės pagarbos vedami, nes mane laikote šventuoju. Iš tikro tačiau aš turiu prieš Dievą ir prieš jus prisipažinti pasninko metu išsivirdinęs valgio su lašiniais" (Spec. perf. 226). Ir tai nebuvo vienkartinis prisipažinimas. Kiekvieną sykį, kai šv. Pranciškui pašokdavo pyktis, pavydas, išdidumas ar kuris kitas netikęs jausmas kokiam asmeniui, jis tuojau čia pat tai išpažindavo ir paliestąjį atsiprašydavo savo mintimis įžeidęs. Pakviestas pas ką nors pietų, grįžęs jis tuojau papasakodavo broliams, ką ten gavęs. Kai gyvenimo pabaigoje jam sugedo viduriai ir sutino blužnis, broliai patarė jam pasimušdinti savo apsiaustą lapės kailiu, kad būtų šilčiau. Į tai šventasis atsakė: „Jei man reikia po abitu nešioti lapės kailį, tai prisiūkite jo gabalą ir iš viršaus, kad žmonės matytų mane dėvint lapės kailiais" (Spec. perf. 227). Iš tikro jis taip ir padarė. *Šv. Pranciškaus būtyje nebuvo skirtumo tarp viešosios ir privatinės gyvenimo plotmės,* kaip jo nėra nė Evangelijoje. „Atsiskyręs ir apskritai visur, kur tik apsistoju,— kalbėjo sykį šventasis savo broliams,— aš noriu gyventi taip, tarsi būčiau visų matomas" (Spec. perf. 227). Todėl jis viską žmonėms ir pasakydavo, kad šie žinotų, kaip jis gyvena. Tai buvo savotiška viešoji šv. Pranciškaus išpažintis, kuri kaip tik derino jo privatinę plotmę su viešąja.

Tikrai krikščioniškas gyvenimas bei sugyvenimas bendruomenėje yra galimas tik tada, kai jos nariai pasirodo

vienas kitam tokie, kokie jie *iš tikro yra,* nepridengti susidariusių apie juos pasakų, legendų, autoriteto, einamų pareigų, titulų, laipsnių, rangų ir kitokių žemiškų dalykų. Krikščioniškoji bendruomenė, būdama mistinio Kristaus Kūno narvelis, turi savotišką teisę žinoti, koks yra tasai, kuris šiame Kūne dalyvauja. Be abejo, žmogiškasis asmuo visa savo gelme atsiskleidžia tiktai Dievui. Tik vienas jo Kūrėjas regi jo sąžinę ligi galo ir ją supranta taip, kaip ji yra savyje. Todėl tik klaidinga gyvenimo sąranga gali reikalauti, kad žmogus „skaudžiausias savo sąžinės paslaptis" atvertų savo valdovams ar viršininkams ir kad jie apie viską spręstų, o žmogus su „džiaugsmu ir pasitikėjimu" priimtų jų sprendimus [39]. Krikščioniškasis atsiskleidimas neturi nieko bendro su šiuo visišku apsinuoginimu. Būti perregimam krikščioniui reiškia ne išduoti savo asmenybę visuomenės sprendimui, bet tiktai suderinti privatinę savo gyvenimo plotmę su viešuoju bendruomeniniu reiškimusi, kadangi ir *Evangelija težino vieną vienintelę plotmę — gyventi Dievo akivaizdoje.* Kiekvienas krikščionio susiskaldymas, elgiantis vienaip privačiai, o kitaip viešai, yra veidmainiavimas, kurį į akis fariziejams prikaišiojo pats Kristus sakydamas: „Jūs esate panašūs į pabaltintus kapus, kurie iš oro rodosi žmonėms labai gražūs, o viduje yra pilni mirusiųjų kaulų ir visokių puvėsių... Jūs iš viršaus rodotės žmonėms teisūs, o viduje esate pilni veidmainystės ir nedorumo" *(Mt 23, 27—28).*

Štai kodėl pirmųjų amžių Bažnyčia turėjo viešas išpažintis ir viešas atgailas. Jų prasmė buvo neleisti veidmainiavimui įsibrauti į krikščioniškąją egzistenciją. Kas norėjo gauti nuodėmių atleidimą iš Dievo, tas turėjo jas visų pirma išpažinti žmonėms pagal šv. Jokūbo paliepimą: „Išpažinkite vienas kitam savo nuodėmes ir melskitės vieni už kitus, kad būtumėte išgelbėti" *(5, 16).* Nuodėmė juk savo *pasėkomis* paliečia ne Dievą, bet žmogų ir pasaulį. Todėl ji turi būti išpažinta ne tik Dievui kaip atšaukimas savo nusigrįžimo nuo Kūrėjo, bet ir žmonėms kaip atsiprašymas už padarytą jiems skriaudą. Dar net ir šiandien šio didžio individualizmo metu, eidami Komunijos arba pradėdami šv. Mišias, mes kalbame „Confiteor", tą nuostabią maldą, išpažindami savo kaltes „visagaliui Dievui, palaimintajai Mergelei Marijai, palaimintajam Mykolui arkangelui, palaimintajam Jonui Krikštytojui, šventiesiems apaštalams Petrui ir Pauliui ir visiems šventiesiems", vadinasi, visam mistiniam Kristaus Kūnui; o ku-

nigas išpažįsta jas ir aplinkui stovintiems savo tikėjimo broliams: „et vobis fratres“. Tai yra prasminga liekana iš anų pirminės Krikščionybės laikų. Reikia todėl tik apgailestauti, kad ji šiandien yra virtusi tiktai gryna ceremonija, nes mes, tiesa, tebekartojame, mušdamiesi į krūtinę, „mea culpa, mea maxima culpa“, tačiau nebepasakome, kokia iš tikro gi yra *ši kaltė*. Mes nebepasakome garsiai ir viešai, kad svetimoteriavome, nužudėme nekaltą negimusią gyvybę, pavarėme nuo durų elgetą, apkalbėjome artimą, nesilaikėme pasninko; ne, viso to mes nepasakome, pasitenkindami bendra „nusidėjėlio“ formule. Todėl viešajame gyvenime esame laikomi padoriais, gailestingais, Bažnyčios šulais, beveik šventaisiais, o iš tikro esame, kaip anas Laodikėjos bažnyčios vyskupas, nelaimingi, apgailėti, beturčiai, akli ir pliki (*plg. Apr 3, 17*).

Prieš šitą tad krikščioniškosios egzistencijos suskaldymą, prieš šitą melą nebe žodžiu, bet jau *gyvenimu* kaip tik ir stoja šv. Pranciškus su savo perregima būtimi. Šiandien mes stebimės, kad 1221 m. žiemą, užvalgęs vištienos, šventasis liepė broliui Pietro bei Cattani parišti jį virve už kaklo ir nuvesti pusnuogį į rinką prie gėdos stulpo, kur subėgusiems žmonėms šventasis išpažino savo kaltę. Mums visa tai atrodo kaip kažkokia originalybė, sunkiai suprantama, o dar sunkiau pateisinama. Tuo tarpu iš tikro tai yra gili krikščioniškoji pastanga stovėti ir žmonių akivaizdoje tokiam, koks žmogus stovi Dievo akivaizdoje. Juk jeigu žmogus yra Dievo paveikslas, tai slėptis nuo žmonių tikrovėje reiškia slėptis nuo Dievo. Mūsų gyvenime tokio slėpimosi yra tiek daug, jog mes niekad nesame atviri ir tuo pačiu niekad negalime nuoširdžiai būti drauge. Slėpimasis padaro mus vienišus. Mes gyvename užsisklendę ir atsiskyrę, nes niekas nežino mūsų vidaus: niekas jo neregi ir todėl niekas jame nedalyvauja. Savą buvimo naštą mes velkame vieni. Šv. Pranciškus kaip tik paneigė šitokį slapstymąsi nuo žmonių akių ir gyveno bendruomenėje taip, kad buvo perregimas tiek, kiek žmogaus akis gali perskverbti kitą asmenybę. Tuo būdu jis vykdė tikrai krikščioniškąjį buvimą drauge, nes šis buvimas yra ne gyvenimas *šalia* vienas kito, bet vienas kitame, vienas kitam ir vienas kitu.

4. Vis dėlto šv. Pranciškus ilgą laiką buvo persekiojamas minties mesti bendruomeninį gyvenimą, išeiti iš pasaulio ir virsti *atsiskyrėliu*. Grįždamas su broliais iš Romos 1210 m., kur gavo žodinį pop. Inocento III savos

vienuolijos pripažinimą, jis apsistojo porą savaičių Sabinų kalnuose Neros upės slėnyje ir pajuto ypatingą norą pasilikti čia gyventi. Čia buvo nekalto vandens atsigerti ir apsiprausti; čia buvo plokščių akmenų išmaldos duonai pasidėti. O dangus buvo toks skaisčiai mėlynas ir saulė tokia šilta! Aplinkui čiulbėjo paukščiai ir ošė kalnų upeliūkščiai. Visa vietovė viliote viliojo. Ji buvo tarsi atvira Viešpaties šventykla, kurioje trūko tik kunigo. Tačiau šv. Pranciškus ten nepasiliko ir vėl grįžo į Porciunkulę prie Asyžiaus.— Šv. Klaros ir jos seserų tylus gyvenimas maldoje, sukurtas pagal šv. Pranciškaus nurodymus, taip pat buvo savotiška vilionė atsidėti tiktai savos sielos rūpesčiams.— Keletas šv. Pranciškaus brolių — Silvestras, Rufinas, Egidijus — jau buvo nuėję atsiskyrėlių keliais.

Todėl ir pats šv. Pranciškus ne sykį šį klausimą savo broliams kėlė ir su jais drauge sprendė: ar nereiktų ir jiems keisti savo gyvenimo būdo; ar nereiktų atsisakyti dažnų kelionių, nuolatinio sąlyčio su žmonėmis, pamokslų, ligonių slaugymo, išmaldų dalijimo ir išeiti į kalnus, pasirinkus kur nors nuošalią, niekieno nelankomą ir nežinomą olą? Noras buvo toks stiprus, jog šventasis pats vienas apsispręsti negalėjo. Tada jis nutarė pasiklausti Viešpatį, kurį kelią — apaštalavimo ar atsiskyrimo — Jis yra jam iš tikro skyręs. Pasiklausimas buvo labai savotiškas. Šv. Pranciškus pasiuntė brolį Masseo, kad šis nuvyktų pas brolį Silvestrą, kuris jau gyveno Monte Subasio oloje, ir pas šv. Klarą ir juos pasiteirautų, kokia yra šiuo klausimu Viešpaties valia. Tiek brolis Silvestras, tiek šv. Klara atsakė, kad šv. Pranciškus esąs pašauktas rūpintis ne tik savo siela, bet ir kitomis, kad jis turįs eiti į pasaulį ir skelbti žmonėms Dievo žodį. „Gerai!"— sušuko šventasis, išgirdęs brolio Masseo pranešimą, ir čia pat pasiėmė tą patį brolį Masseo ir brolį Angelą ir tučtuojau iškeliavo. Šioje kelionėje kaip tik ir buvo pasakytas anas garsusis pamokslas paukščiams. Noras atsiskirti nuo žmonių buvo pergalėtas.

Tačiau tai dar nereiškia, kad pro šį norą bylojusi mintis nebūtų buvusi savotiškas įspėjimas, gražiai išreikštas vieno šventojo posakiu: „Kiek kartų išėjau į žmones, tiek kartų grįžau mažiau žmogus". Šv. Pranciškus jautė bendruomeninio gyvenimo dialektiką, todėl ne sykį broliams kalbėjo, esą pamokslininkas, keliaudamas iš vietos į vietą, apsidulkina ne tik kojas, bet ir sielą: „spiritualium pulverisatio pedum" (S. Bonaventura). Gyvenimas bendruo-

menėje, kaip ir visa mūsoji būtis žemėje, yra giliai priešgyniškas. Iš vienos pusės, jis įvykdo mūsų pirmavaizdį, kuriuo yra Dievas Šv. Trejybėje, ir tuo būdu atbaigia mūsų žmogiškumą; iš kitos tačiau, jis mus nutolina nuo mūsų pačių. Bendruomenė yra laukas mums ir skleistis, ir menkėti. Asmuo negali išsivystyti be bendruomenės. Bet joje atsidūręs ir įstrigęs, jis sunyksta, išsieikvoja, netenka savo turinio ir virsta galop miniažmogiu. Todėl šalia įgimto žmogui noro gyventi drauge su kitais esama jame taip pat ne menkesnio troškimo pasilikti vienam. Ir šis vienatvės ilgesys yra savaimingas asmens gynimasis nuo bendruomenės užgožėjimo. Juo giliau žmogus neriasi į bendruomenę, juo labiau jame auga vienatvės pasiilgimas.

Bet vėl: vienišumas taip pat turi savo pavojų ir net labai didelių. Ne veltui Fioretti'o legendos pasakoja apie atsiskyrėliškai gyvenantį brolį Rufiną, kurį velnias buvo jau bebaigiąs įtikinti jo pražūties tikrumu ir kurį iš jo liūdesio išvadavo tik šv. Pranciškus (plg. cap. 29). Vienatvėje žmogus geriau gali susitikti su Dievu ir „melstis Viešpačiui be kliūčių" *(1 Kor 7, 35)*. Bet čia lengviau yra prasiveržti ir tokioms aistroms, kaip išdidumas, kitų niekinimas, savanaudiškumas, galop net neskaistumas. Todėl tikrai krikščioniškoji būsena nėra nei visiškas pasinėrimas bendruomenėje ligi nuasmenėjimo, nei visiškas atsitraukimas nuo bendruomenės ligi vienišumo. Krikščionis ilgisi bendruomenės, nes tuo pačiu jis ilgisi, kad jam apsireikštų trejybinis Dievas. Bet sykiu jis ilgisi ir vienatvės, nes tuo būdu jis ilgisi savęs paties, kuris yra nepakartojama, nepasekama ir ligi gelmių nė vienam žmogui neprieinama asmenybė. *Tikra krikščioniškoji egzistencija vyksta bendruomenės ir vienatvės įtampoje.*

Šią įtampą šv. Pranciškus išsprendė labai nuostabiu būdu. Patyręs Viešpaties valią, kad jis yra šaukiamas ne tik savo, bet ir kitų sieloms gelbėti, jis pasiliko tarp žmonių ligi pat savo gyvenimo galo; pasiliko visų regimas ir perregimas. Tačiau šiame buvime drauge su kitais jis pasiliko sykiu vienas pats su savimi. Ne tik tuo būdu, kad kartas nuo karto pasitraukdavo į kalnų olas pasimelsti ir papasninkauti. Šitokie pasitraukimai yra, be abejo, prasmingi. Tačiau krikščioniškosios egzistencijos įtampos jie neišsprendžia. Krikščionis turi ne tik *kartais* būti bendruomenėje, *o kartais* iš jos pabėgti, bet *jis visą laiką turi būti ir bendruomenėje, ir vienatvėje.* Bendruomenė ir vienatvė stovi jam ne viena šalia kitos ir eina ne viena po

kitos, bet jos abi sudaro neatskiriamus jo egzistencijos pradus. Jos abi jam yra visados kartu. Todėl ir šv. Pranciškus, apsisprendęs likti bendruomenėje, turėjo surasti būdą likti ir vienatvėje. Ir šį būdą jis rado; jis rado būdą, į kurį mes per maža esame atkreipę dėmesio ir todėl dažniausiai nesugebame būti bendruomenėje ir sykiu išsaugoti esminę savo vienatvę.

Sekminių sueigos metu 1217 m. šv. Pranciškus paskirstė savo brolius ir išsiuntė juos į tolimas misijų keliones. Atsisveikindamas su jais, jis jiems kalbėjo: „Vardan Viešpaties eikite po du savais keliais; eikite nusižeminę ir valdydamiesi. Ypač laikykitės griežtos tylos nuo ankstaus ryto ligi tercijos (brevijoriaus prasme.— *Mc.*), melsdamiesi kiekvienas savo širdyje. Tenebūna tarp jūsų tuščių ir nenaudingų žodžių, nes nors jūs ir esate pakeliui, tačiau jūsų elgesys turi būti toks nusižeminęs ir taip apvaldytas, tarsi jūs būtumėte atsiskyrėlio trobelėje ar vienuolyno celėje. *Juk kur tik mes einame, visur nešamės savo celę: brolis kūnas yra mūsų vienutė, o siela yra atsiskyrėlis, gyvenąs šioje vienutėje mąstydamas, melsdamasis ir kalbėdamasis su Dievu*" (Spec. perf. 189—190). Šiuo pamokymu šv. Pranciškus kaip tik ir išsprendė aną didžią priešginybę tarp bendruomenės ir vienatvės. Žmogus yra sukurtas būti drauge. Todėl bendruomenė yra tikrasis jo buvimas ir veikimo laukas. Tačiau jam yra duotas kūnas, kad juo, tarsi vienutės sienomis, jis pridengtų pats save ir neleistų sau išsikvėpti bendruomeniniame gyvenime. Mūsų kūnas mums yra duota paties Dievo priebėga apsiginti nuo bendruomenės grėsmės. Jis yra celė, kurioje siela pasilieka viena net ir didžiausiame minios erzelyje. Kadangi šios celės mes niekad nepaliekame, tuo pačiu turime galimybę visados būti atsiskyrėliais. Pati kūninė mūsų egzistencija mums yra priemonė apsisaugoti nuo bendruomenės įsibrovimo į mūsų vidų. Tai yra nuostabiai gili metafizinė mintis, atskleidžianti mums didelį kūno vaidmenį žmogaus buvime drauge.

5. Buvimas drauge yra grindžiamas vieno asmens atsiskleidimu kitam, šį pasitinkant ir įimant į savo vidų. Tai yra vidinio mūsų pasaulio subendrinimas, perteikiant kitam mūsų būties turinį ir jį iš kito priimant. Vis dėlto *tiesioginis* kelias į kito žmogaus vidų arba tiesioginis jo minčių, jausmų, norų, nuotaikų pažinimas yra labai siauras ir retas. Tiesioginiu būdu žmogus atsiskleidžia kitam ir esti kito suprantamas tik ypatingais egzistencinių įtam-

pų akimirksniais. Dažnai yra sakoma, kad meilė yra tiesioginis kelias į mylimojo vidų ir kad besimylintieji supranta vienas kitą ir be žodžių. Šiame teigime esama daug tiesos. Iš tikro meilė padaro žmogaus asmenį taip labai atvirą kitam, kad jo vidus tarsi išplaukia į paviršių ir darosi suvokiamas be jokių tarpininkų. Ir šitokio tiesioginio egzistencijų susitikimo esama ne tik meilėje. Jo esama ir kančioje, ir kovoje, ir kaltėje, ir ypač mirtyje. Visais tais akimirksniais, kai žmogaus egzistencija artinasi prie savo ribos, žmogus atsiskleidžia kitam visu savimi.— Vis dėlto šie akimirksniai nėra įprastas žmogaus buvimo drauge būdas. Jie yra reti ir trunka paprastai trumpą laiką. Visa kasdieninė mūsų egzistencija vyksta toli nuo šių įtampų ir tuo pačiu toli nuo tiesioginio atsiskleidimo. Nuolatinis mūsų buvimas drauge yra grindžiamas ne šiais retais akimirksniais, ne šitomis įtampų bei ribų situacijomis, bet *netiesioginiu keliu,* kuris eina *per tarpininką.* Čia žmogus perkelia savo būties turinį į kitą ne tiesiog, bet visų pirma sudeda jį į tarpininką, kuris stovi tarp jo ir kito ir iš kurio kitas jį paskaito ir priima. Kasdieniniame buvime drauge mes susitinkame su kitu *trečiajame prade,* kuriame vienas save palieka, o kitas randa ir pasiima. Bendravimas čia darosi pagrįstas vienos egzistencijos apsireiškimu tarpininke ir kitos šito apsireiškmo priėmimu iš tarpininko.

Pats pirmykštis tarpininkas, per kurį žmogus atskleidžia kitam savo vidų ir tuo būdu būna drauge, yra mūsų *kūnas.* Jau pati kūno sąranga neša savimi atskiro žmogaus charakterį. Kūno pavidalas yra asmenybės visumos išraiška. Tas pat yra ir su kūno judesiais. Mūsų eisena, kalbėsena, mostaguosena, laikysena darbo ir poilsio metu yra mūsų vidinio gyvenimo atspindys. Per mūsų kūną bylojame mes patys savo gelmėmis. *Kūnas yra mūsojo Aš reiškimosi scena.* Ir tai yra pagrindas ne tik charaktereologijos mokslui, bet ir kasdieniniam buvimui drauge. Tai, ką mes kasdienoje patiriame iš artimųjų — jų nuotaikas, jų džiaugsmus ir skausmus,— didžiausia dalimi ir artimiausiu keliu patiriame per jų kūną. Kūnas yra pirmykštis žmogaus ženklas ir savaiminga jo objektyvacija. Jis yra tikrasis buvimo drauge vykdytojas. Per kūną spindi mūsų vidaus pasaulis ir tuo būdu susisiekia su kitais.

Bet kaip tik todėl kūnas ir gali tapti mūsų vienute. Jis gali būti ne tik tarpininkas bei ryšininkas, bet sykiu ir mūsų pridengėjas, mūsų apgynėjas, mūsų priebėga nuo

aplinkos. Mūsų kūne taip pat glūdi savotiška priešginybė, kaip ir visur kitur. Savą dvasios turinį mes perteikiame kitiems tik tada, kai mūsų kūnas *byloja*. Kitų turinius priimame irgi tik tada, kai mūsų kūnas savo jauslėmis ir juslėmis yra *atviras*. Kai kūnas yra nebylus savo dvasios turiniu ir uždaras svetimiems turiniams, asmenybių bendravimas nutrūksta, žmogus pasitraukia į save, tarsi sraigė į savo namelį, ir pasilieka vienišas. Tokiu atveju jis užsisklendžia savame kūne tarsi celėje. Žmogui nėra reikalo bėgti iš bendruomenės erdvės prasme. Jam pakanka tik nutildyti savo kūną, kad jis nebylotų apie savą sielą, ir jį taip uždaryti, kad jis nepriimtų svetimo bylojimo,— ir žmogus pasijunta atsidūręs nuostabioje vienatvėje. *Nebylus ir uždaras kūnas yra pati tobuliausia vienatvės būsena*. Per bylojantį ir atvirą kūną mes į bendruomenę įsijungiame. Per nebylų ir uždarą kūną mes iš jos išsijungiame. Kūnas virsta mūsų vienute tuo, kad jis nutyla. *Tyla yra vienatvinė būsena bendruomenėje*.

Štai kodėl šv. Pranciškus ir liepė pasaulyje veikiantiems broliams laikytis „griežtos tylos nuo ankstaus ryto ligi tercijos", vadinasi, tam tikrą dienos dalį skirti išsijungimui iš bendruomenės — išsijungimui ne iš jos pabėgant, bet erdviškai joje pasiliekant, tačiau uždarant savo vienutės — brolio kūno — langus ir duris, kad siela, tasai nuostabus atsiskyrėlis, galėtų mąstyti, melstis ir pabūti vieno tik Viešpaties akivaizdoje. Tyla kaip tik ir yra toksai langų ir durų uždarymas. „Jeigu siela,— užbaigė šv. Pranciškus minėtą pamokymą,— savo celėje tylos nesilaikys, veltui bus bet kokia viršinė žmogaus rankų pastatyta vienutė" (Spec. perf. 190). Tuo šv. Pranciškus norėjo pasakyti, kad *kūno tyla yra pagrindas tikrajai žmogaus vienatvei*. Kol kūnas yra bylojantis ir atviras, tol vienatvės žmogus neturi, nors ir būtų užsidaręs tarp storų vienuolyno sienų arba išėjęs į negyvenamas dykumas. Erdvinis pasitraukimas iš bendruomenės yra prasmingas tik tada, jei su juo kartu eina ir kūno nutilimas. Kalinys, kuris savo akimis godžiai gaudo kiekvieną judesį, jam regimą pro mažą langelį kuris savo ausimis jautriai seka kiekvieną sienose pasigirstantį garsą; kuris yra pasiruošęs prakalbinti kiekvieną sutiktą veidą,— toksai kalinys nėra vienas tikrosios vienatvės prasme. Jo kūnas yra bylojantis ir atviras, nors ir nepatenkinamas arba patenkinamas labai menkai. *Vienatvė yra galima tiktai tyloje: tyloje pačiu kūnu*. Kaip kūnas savo bylojimu bei atvirumu mus su ki-

tais suriša, taip lygiai jis turi nutilti ir užsisklęsti, kad mes galėtume pasilikti vieni.

Šis kūno nutilimas bei užsisklendimas pirmoje eilėje yra *žodinis*. Norėdami pasilikti vieni, mes turime visų pirma nutraukti *kalbą* su kitais. Žodis taip pat yra dviašmenis kardas mūsų būtyje, kuris mus ne tik stato, bet ir ardo, sužeisdamas giliausią mūsąjį *Aš*. Iš vienos pusės, žodis yra Amžinojo Žodžio atspindys. Kaip Tėvas taria pats save ir tuo būdu pagrindžia dieviškąją bendruomenę, taip lygiai ir mes įdedame į žodį patys save ir tuo būdu save perteikiame kitam. Žodis virsta pačiu svarbiausiu tarpininku tarp mūsų ir mūsų artimųjų. *Kalboje įvyksta buvimas drauge*. Iš kitos tačiau pusės, žodis visados yra *tiktai* tarpininkas. Tiesa, jis neša mūsų būtį, bet *jis pats* nėra mūsų būtis. Jis yra tik mūsų būties ženklas, tik jos prasmuo, tik garsinė jos objektyvacija. Žodis yra mūsų pačių *kūrinys*. O būdamas kūrinys, jis stovi šalia mūsų asmens ir yra mums svetimas bei nuo mūsų atitrūkęs *daiktas*. Daiktinis buvimas žodžiui yra taip lygiai lemtas, kaip ir kiekvienam kitam mūsų padarui. Jeigu amžinasis Tėvo tariamas Žodis yra *asmuo*, todėl turįs savyje „Dievybės pilnybę" *(Kol 1, 19)*, tai mūsų žodis yra daiktas, todėl mus išreiškia jis tik labai netobulai.

Kaip tik dėl šios daiktinės savo savybės žodis yra ne tik žmonių bendravimo, bet kartu ir jų išsiskyrimo priemonė. Būdamas tiktai ženklas, jis slepia savyje galimybę būti nesuprastas, iškreiptas, suklastotas, paverstas netiesos ir apgaulės priedanga. Nuodėmė yra pažeidusi ne tik mus pačius, bet ir mūsų kūrinius, tarp jų ir žodį. Babelio bokšto tragedija, išsklaidžiusi Senaaro šalies gyventojus po visą pasaulį, yra kilusi kaip tik iš tokio iškreipto žodžio, nes iškreiptas žodis padaro mus priešais net pačių artimiausių žmonių.

Tyla tad ir yra pastanga vengti šio iškreipto žodžio ir tuo pačiu neardyti buvimo drauge. Iš viršaus žiūrint, tyla išjungia mus iš bendruomenės ir uždaro mus mūsų vienatvėje. Esmėje tačiau tyla atstato sakralinį žodžio pobūdį ir paruošia mus tikram bei giliam bendravimui. Tyloje gema tikras žodis, kuriuo mes kreipiamės į artimą, tiesos žodis, todėl galįs mus kitam teisingai perteikti ir būti kito teisingai priimtas. Maxas Picardas[40] prasmingai pastebi, kad tylėdamas žmogus atsiduria prieškalbinėje situacijoje, kai jis stovėjo prieš Kūrėją, laukiantį pirmojo jo žodžio. Nutildamas žmogus grąžina Viešpačiui žodį, kad paskui

jį vėl ištartų, bet jau atnaujintą, pašvęstą, perkeistą. Todėl *tyla savo esmėje yra žodžio atpirkimas.* Tai yra atstatymas tikrosios kalbėjimo prasmės, kuria yra asmenų susiartinimas meilėje; tai yra susimąstymas ties nuodėmės žaizda mūsų kalboje; tai paslapties prabilimas mūsų būtyje. Štai kodėl kiekvieną didžią mūsų egzistencijos valandą mes nutylame. Ir štai kodėl tyla yra sudedamasis krikščioniškojo gyvenimo pradas. Krikščionis turi tylėti ir dažnai tylėti, kad tuo būdu pašvęstų savo kalbą. Tylos praradimas yra žodžio prasmės praradimas ir tuo pačiu atnaujinimas Babelio kivirčų kasdienine forma.

Šiandieninis žmogus, nors ir gyvena minioje, yra nepaprastai nutolęs nuo kitų svarbiausia todėl, kad jis yra praradęs tylą. Dabarties pasaulis yra pilnas žodžių, pilnas kalbų, pilnas triukšmo ir garso. Tačiau ši „pilnatvė" žmonių ne tik nesuartina, bet juos tik dar labiau vieną nuo kito atstumia. Šiandieninio pasaulio žodis yra to paties pobūdžio kaip Senaaro gyventojų: mes nesusikalbame tarp savęs. Mūsų darbai lieka neišbaigti, kaip ir Babelio bokštas, nes mes daromės kitiems vis labiau nebesuprantami. Mūsų žodis stumia mus nuo mūsų artimo ir veja mus iš bendruomenės. Jeigu tad modernusis žmogus nori vėl atgauti galią būti drauge, jis turi išmokti tylėti. Jis turi laikytis griežtos tylos „nuo ankstaus ryto ligi tercijos". Šiuo atžvilgiu Asyžiaus šventasis yra taip lygiai didelis dabarties mokytojas, kaip ir daugelis kitų. Pašauktas būti bendruomenėje ir joje skelbti Dievo žodį, jis suprato tylos reikšmę krikščioniškajai egzistencijai, nes Dievo žodis nusileidžia į mus tik didžios tylos metą. „Kai gili tyla laikė visa apglobusi ir kai naktis buvo pasiekusi pusę savo kelio, tuomet, o Viešpatie, pakilo Tavo Žodis nuo karališkojo sosto" *(Išm 18, 14—15).* Jis pakilo, kad nusileistų į mūsų prigimtį ir pasiliktų gyventi tarp mūsų. *Dievas prabyla į žmogų tada, kai žmogus nutyla.*

Tyla todėl yra kelias Viešpačiui į mūsų sielą ir tuo būdu pats tikriausias susitikimas su mūsų artimu, nes mes esame kitam apspręsti todėl, kad visi nešiojame savo esmėje Dievo paveikslą. Juo tad šis paveikslas labiau mumyse spindi, juo mūsų buvimas drauge darosi gilesnis ir tikresnis. Šiuo tad atžvilgiu šv. Pranciškaus pažiūra į brolį kūną kaip į mūsų sielos vienutę, kurioje mes tylime, atsitraukę nuo iškreipto žodžio, yra laidas, kad Viešpats suras kelią į mūsąjį Aš ir kad tuo būdu bendruomeninis mūsų buvimas bus ne tolimesnis Babelio tragedijos gilinimas

bei jos plėtimas istorijoje, bet visų mūsų susitikimas toje pačioje Šventojoje Dvasioje. Šv. Pranciškaus gyvenimas bendruomenėje — šio gyvenimo būdas su visomis savo apraiškomis — yra tai, ko stinga dabartiniam žmogui. Asyžiaus šventasis yra bendruomenės atnaujintojas ne tik socialine prasme per neturtą ir elgetavimą, bet ir metafizine prasme per tinkamą buvimo drauge atskleidimą ir jo vykdymą.

II. NUSIŽEMINIMAS

1. Paskutinės Vakarienės metu pakilo Jėzus nuo stalo, pasidėjo viršutinius savo drabužius, prisijuosė drobulę, įsipylė vandens į praustuvę ir pradėjo mazgoti savo mokiniams kojas. Pabaigęs Jis tarė jiems: „Ar suprantate, ką aš Jums padariau? Jūs vadinate mane Mokytoju ir Viešpačiu ir gerai sakote, nes aš esu. Taigi jei aš, Viešpats ir Mokytojas, mazgojau jūsų kojas, tai ir jūs turite vienas kitam mazgoti kojas, nes aš daviau jums pavyzdį, kad, kaip aš jums dariau, taip ir jūs darytumėte" *(Jn 13, 12—15)*. Šis Išganytojo veiksmas liturginiu būdu kasmet yra kartojamas katedrose ir abatijų bažnyčiose. Vyskupas arba abatas prisijuosia drobulę ir mazgoja dvylikai senelių kojas, chorui giedant antifoną: „Kur yra meilė, ten yra ir Dievas". Paskui choras nutyla, seneliai užsimauna batus, vyskupas arba abatas palieka altorių — visi išsiskirsto.

Tačiau kojų plovimas tuo nesibaigia. Liepdamas apaštalams „vienas kitam mazgoti kojas" *(Jn 13, 14)*, Kristus turėjo galvoje ne tiek viršinį Jo veiksmo kartojimą ar jo įvilkimą į liturgines formas, kiek *žmogaus nusilenkimą žmogui*. Jeigu Jis, Viešpats ir Mokytojas, pasilenkė prie savo mokinių, tai juo labiau Jo mokiniai turi pasilenkti vienas prie kito. Kojų plovimas iš tikro yra *pavyzdys*, kaip jį yra pavadinęs ir pats Jėzus (plg. *Jn 13, 15*), tačiau ne pedagogine pamokomąja, bet ontologine keičiamąja prasme. *Kristus Dievas nusilenkė prieš žmogų ir tuo būdu išvadavo jį iš nuodėmės išdidumo*. Šventasis Raštas vadina išdidumą kiekvienos nuodėmės pradžia (plg. *Koh 10, 12*). Ir tikrai! Pati pirmoji kūrinio nuodėmė kaip tik apsireiškė išdidumu. Liuciferis norėjo pastatyti savo sostą viršum žvaigždžių ir būti panašus į Aukščiausiąjį (plg. *Iz 14, 14*), atsisakydamas Jam tarnauti. Pirmieji žmonės no-

rėjo būti kaip dievai (plg. *Pr 3, 5*), laužydami Viešpaties uždraudimą valgyti medžio vaisių (plg. *Pr 2, 17*). Abiem atvejais kūrinys nenusilenkė prieš Kūrėją. Ir šis nenusilenkimas kartojasi visą istorijos metą. *Kiekvienos nuodėmės pagrinduose glūdi išdidumas.* Kiekviena nuodėmė yra pažadinta savęs teigimo, mėginančio iškelti žmogų viršum kitų ir net viršum paties Dievo. Kiekvienas nusidėjėlis, kaip anasai Dostojevskio Raskolnikovas, nori patirti, ar jis yra „utėlė, kaip kiti", ar turi teisę žudyti, vadinasi, spręsti apie savo artimo buvimą, iškildamas tuo būdu viršum jo ne kuria nors atsitiktine savo gyvenimo aplinkybe — išsilavinimu, turtu, titulu, užimama vieta,— bet pačia žmogiškąja savo būtimi. Būti „aukštesniu žmogumi" yra kiekvienos nuodėmės vilionė.

Norint tad nuodėmę sulaužyti pačioje jos prigimtyje, reikia prieš išdidumą iškelti nusižeminimą; reikia, kad žmogus nusilenktų ne tik Dievui kaip savo Kūrėjui, bet ir žmogui kaip Viešpaties paveikslo nešėjui. Kojų plovimas Paskutinės Vakarienės metu kaip tik ir buvo šitoksai nusižeminimo bei nusilenkimo aktas. *Nenusilenkiant žmogui prieš Dievą, Dievas nusilenkė prieš žmogų ir tuo būdu sunaikino bet kokį išdidumo pagrindą.* Ligi kojų plovimo vienas žmogus galėjo laikyti save aukštesniu už kitus ir mėginti vykdyti šį savo „pranašumą" bendruomenėje, žiūrėdamas į kitus kaip į žemesniuosius. Po kojų plovimo toksai didžiavimasis neteko jokios prasmės, nes neteko objektyvaus pagrindo, į kurį atsirėmęs žmogus galėtų teigti esąs aukštesnis už kitus. *Dievui nusilenkus prieš žmogų, žmogus neturi kuo pateisinti savo išdidumo.* Jeigu mano Viešpats ir Mokytojas mazgoja man kojas, aš neturiu ko griebtis, kad atsisakyčiau tai daryti savo artimui.

Kojų tad plovimas buvo vienas iš atperkamųjų Kristaus veiksmų. Krikščionis yra pašauktas plėsti šį veiksmą visoje istorijoje. Jis yra pašauktas mazgoti savo artimui kojas visą laiką, vadinasi, visą laiką jam nusilenkti, nes tik šitaip jis gali vykdyti buvimą drauge ir sykiu apsisaugoti nuo atkritimo į liuciferišką užsisklendimą vienatvėje. *Kojų plovimas yra niekad nesibaigianti pareiga krikščioniškoje egzistencijoje.* Tai, kas liturgiškai yra kasmet kartojama didžiojo Ketvirtadienio apeigose, turi morališkai vykti nuolatos ir visur. Jeigu žmogus yra apspręstas būti drauge, tai tuo pačiu jis yra apspręstas ir mazgoti artimui kojas, vadinasi, apspręstas nusižeminimui, nes išdidumas yra skaldomasis veiksnys pačia savo esme. Mes galime

gyventi bendruomenėje tik todėl, kad nusilenkiame vienas prieš kitą. Nusižeminimas yra vienintelis veiksnys, kuris mus sieja ir suveda į draugę. Štai kodėl liturginio kojų plovimo metu giedamos antifonos kaip tik ir yra perpintos bendruomeninio gyvenimo motyvais: „Kristaus meilė sujungė mus į vieną būrį... Surinkti į vieną būrį, saugokimės, kad neišsiskirstytume dvasioje. Tesiliauja pikti barniai ir nesutarimai. Mūsų centras tebūna Kristus Dievas".

Šv. Pranciškaus gyvenime kojų plovimas buvo įvykdytas ligi aukščiausio laipsnio. Viena iš priežasčių, kodėl Asyžiaus šventasis nepasidarė atsiskyrėliu, kaip tik ir buvo jo turimas gilus nusižeminimo jausmas. Be abejo, ne vieną į dykumas išvaro pati Šventoji Dvasia, kaip Ji išvarė ir Kristų prieš Jo viešosios veiklos pradžią (plg. *Mk 1, 12*). Tačiau ne vienas į šias dykumas patenka vedamas horaciško principo nekęsti minios ir todėl nuo jos bėgti: „Odi profanum volgus et arceo". Ne vienas palieka bendruomenę tam, kad gardžiuotųsi, kaip Nietzsche's Zaratustra, „savo dvasia ir savo vienatve". Putli savimeilė yra ne vienam akstinas užsisklęsti savyje ir net erdviškai nuo kitų atsiskirti. Šv. Pranciškus gerai žinojo šią apgaulingą vienatvės vilionę, todėl ir nedrįso apsispręsti už atsiskyrėlišką būseną, bijodamas, kad ji nesudarytų sąlygų išdidumui prasiveržti. Vienatvė juk nėra tinkama dirva nusižeminimui išsivystyti. Tiesa, ir atsiskyrėlis gali būti nusižeminęs savo širdyje. Bet jis neturi aplinkos, kurioje šis vidinis jausmas galėtų *regimai* apsireikšti. Tuo tarpu bendruomenėje progų nusižeminti esama kiekviename žingsnyje. Nuosekliai tad kas yra tikrai nusižeminęs, tas iš bendruomenės paprastai nebėga. Nebėgo iš jos nė šv. Pranciškus. Jis pasiliko tarp žmonių kaip mažesnysis jųjų brolis — *frater minor*.

Ir šis brolis pergyveno save iš tikro kaip vieną iš pačių mažiausiųjų; dar daugiau, kaip vieną iš pačių niekingiausiųjų Viešpaties padarų. Nė vienas žmogus, šv. Pranciškaus pažiūra, nebuvęs didesnis nusidėjėlis, didesnis skurdžius savo sieloje, kaip jis. Pasišovęs tarnauti didžiajam Karaliui, jis išsižadėjo ne tik savo tėvo bei motinos, savo gimtinės ir turto, bet galop ir *paties savęs*. Jo Aš turėjo ištirpti šio Karaliaus meilėje ir garbėje, kad atsigautų nauju pavidalu: pavidalu *naujo kūrinio,* kuriuo yra kiekvienas Kristuje ir Kristumi gyvenąs žmogus. Savo išdidume paklydęs nuodėmingas Aš kaip tik ir yra giliausia kliūtis išganymo pasėkoms regimai apsireikšti. Gali žmo-

gus visko išsižadėti, tačiau kol jis pasilaiko savąjį Aš, tol tobulos vienybės su Dievu jis pasiekti negali. Būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą, žmogus pačioje savo būtyje yra apspręstas žvelgti į Kūrėją ir aplinkui Jį vieną telkti visą savo dėmesį. Tuo tarpu atkreipęs savo žvilgį į patį save, jis savaime tolsta nuo Dievo, foldamas tuo pačiu ir nuo savo būties pilnatvės. *Savimeilė ardo Viešpaties paveikslą mumyse.* Mylėdami patys save, mes būname ne taip, kaip Dievas mus yra sukūręs, bet taip, kaip patys norime. Savimeilės kelias niekad neveda žmogaus artyn prie Dievo, bet visados tolyn nuo Jo. Ir tik tada, kai žmogus atsisako klausyti savimeilės kuždėjimų, kai jis išsižada savo Aš, kai savo žvilgį nukreipia nuo savęs į Kūrėją, tik tada jis pradeda būti *kaip paveikslas,* vadinasi, taip, kaip jam Viešpats jo pirmavaizdžiu yra nurodęs būti. Štai kodėl šv. Jonas nuo Kryžiaus, baigdamas garsiąją savo „Tamsios nakties giesmę", tiesiog pasigardžiuodamas kartoja savęs išsižadėjimo ir net pranykimo motyvą: „Palikau save ir pamiršau save, palenkęs savo veidą į Mylimąjį; palikau viską ir palikau save, palikdamas ir savo rūpestį, pamirštą tarp lelijų" [41].

Laikydamas save didžiausiu nusidėjėliu ir niekingiausiu padaru, šv. Pranciškus apreiškė ne psichinį savo sutrikimą (menkavertiškumo jausmą), kaip tai atrodo nevienam moderniam psichologui, bet priešingai, nuostabiai skaidrų savo dvasios žvilgį, kuris perskverbia žmogiškosios būties gelmes ir jose randa tūnančią savimeilę kaip didžiausią atpirktojo ir Kristaus kančia pašvęstojo žmogiškumo priešą. Kiekviena tad priemonė, padedanti šį priešą išguiti, buvo Asyžiaus šventajam gera: viešas savo ydų bei nuodėmių išpažinimas, nuolatinis savos menkystės pabrėžimas, sąmoningas vengimas bet kokios aukštesnės vietos (net kunigystės šventimų). Visa tai padėjo jam tapti paskutiniuoju, kad Dievuje taptų pirmuoju, bet jau nebe psichologine, o religine prasme. Šv. Pranciškus tapo „antruoju Kristumi" tiktai dėl to, kad jis, kaip ir Išganytojas, „pats save sunaikino, prisiimdamas tarno pavidalą" *(Fil 2, 7). Kelias į pilnutinį išaukštinimą eina tiktai per pilnutinį nusižeminimą.*

2. Savimeilinis žmogiškojo Aš niekingumas išeina aikštėn ypač tada, kai tenka atlikti kuris nors didelis uždavinys. Dieviškojo pašaukimo šviesoje žmogus pasirodo ne tik silpnas savo galiomis, bet ir piktas savo nusistatymu,

kadangi jis net ir Viešpaties jam duotą malonę mėgina paversti savo paties pasigyrimu. Ir juo Dievo skiriamas uždavinys yra didesnis, juo žmogaus menkystė darosi ryškesnė. Savo pašaukimo didybę šv. Pranciškus suvokė labai gerai. Jau 1202 m. patekęs į nelaisvę Perudžioje, jis savo draugams kalbėjo, esą jo laukianti didelė ateitis: visas pasaulis pulsiąs prieš jį ant kelių ir jį garbinsiąs (plg. Joergensen 24—25). O ruošdamasis Apulijon, jis tvirtino, kad dabar tapsiąs dideliu kunigaikščiu (plg. Joergensen 28). Be abejo, šiuose žodžiuose dar glūdėjo žemiškasis turinys. Jie buvo sakomi dar jaunuoliškos dvasios, susižavėjusios atviromis galimybėmis, tačiau nežinančios šių galimybių linkmės. Religiškai tačiau svarstant, pro visas šitas pirmykštes šv. Pranciškaus svajones jau prasiveržė Šv. Dvasios balsas, kviečiąs jį tarnauti ne vasalui, bet siuzerenui, pačiam aukščiausiam Siuzerenui; tarnauti ne ginklu, bet su Evangelija rankoje.

Todėl vėliau, kai šis kvietimas pasidarė aiškesnis ir kai šventasis jau tvirtai apsisprendė, kokios ateities jis turės siekti, pasikeitė tik anų jaunų svajonių turinys, bet ne jų didybė. Šv. Pranciškus visą gyvenimą aiškiai jautė, kad jis yra paties Dievo vedamas ir nurodomas. Savo testamente jis aiškiai kalba apie jam Viešpaties apreikštą „naujo kelio pradžią", apie Dievo suteiktą jam dvasios paprastumą, apie pagarbą kunigams; net pranciškonišką sveikinimąsi „tesuteikia Viešpats jums ramybės — il Signore vi dia pace" šventasis laikė jam Dievo apreikštu (plg. Karrer 721—725). Kitaip sakant, savo pašaukimą Asyžiaus šventasis suprato ir jį vykdė ne kaip savo paties sumanytą uždavinį, ne kaip visuomeninę žemės pareigą, bet kaip aiškų Dievo balsą. O šis balsas kvietė jį įgyvendinti Evangeliją žmogiškojoje būtyje. Kai Gubio giriose sutikti plėšikai paklausė šventąjį, kas esąs, jis nesvyruodamas atsakė: „Esu didžiojo Karaliaus šauklys — praeco sum magni Regis". Šitaip atsakyti galėjo tik žmogus, tikrai jaučiąsis pašauktas didžiai misijai.

Bet kaip tik ši misija ir buvo anoji skvarbi šviesa, kuri šventojo vidaus akims atskleidė visą jo menkystę. Riterių kultūros augintinis, įpratintas gražiai dėvėti, gardžiai valgyti, siekti savo garbės turnyruose ir ją sukloti prie mylimosios kojų; Asyžiaus miesto pilietis, turįs paveldėti tėvo turtus ir užsiėmimą, vedantį jį į santykius su kylančiais ano meto miestelėnais, pirkliais, svetimšaliais; jaunuolis, apsuptas draugų būrio, einąs iš svetainės į svetainę,

dainuojąs Provanso albas ir serenadas, švaistąs pinigus ir šypseną kiekvienam sutiktajam,— šis žmogus yra pašaukiamas Šv. Dvasios „gimdyti vaikų Kristuje", kaip jis pats vėliau yra savo kalboje pop. Inocentui III pasakęs. Jis yra pašaukiamas paremti savo petimi svyruojančią ir besirengiančią griūti Laterano baziliką — visos Bažnyčios simbolį, kaip pats popiežius sapne buvo regėjęs. Todėl yra visiškai suprantama, kad šv. Pranciškus labai ryškiai jautė tą prarają, kuri tvylojo tarp jo asmenybės ir jo pašaukimo. Jis žinojo, kas jis yra savo prigimtimi, savo būdu, savo įpročiais, savo nuodėmėmis. Iš kitos pusės, jis jautė, ko Viešpats iš jo reikalauja kviesdamas jį į savo Sūnaus šauklius, į Evangelijos vykdytojus, į Bažnyčios ramsčius. Viena iš Fioretti'o legendų kaip tik nepaprastai gražiai atskleidžia šv. Pranciškaus savęs pergyvenimą šio didžio pašaukimo akivaizdoje.

Sykį šventasis buvo išėjęs į mišką pasimelstų. Grįždamas atgal, sutiko brolį Masseo, kuris lyg ir priekaištaudamas pradėjo kalbėti: „Kodėl visi žmonės bėga paskui tave? Kodėl kiekvienas nori tik tave pamatyti, tik tave išgirsti, tik tavęs klausyti? Juk tu nesi nei gražus, nei mokytas, nei kilmingas. Kodėl tad visi bėga paskui tave?" Tai išgirdęs, šv. Pranciškus pradžiugo savo širdyje ir broliui Masseo atsakė: „Tu nori žinoti kodėl? Tu nori žinoti, kodėl visi bėga paskui mane? Tai man yra skirta patiesVIešpaties akių, kurios visur stebi gėrį ir blogį. Ir štai kadangi šios šventos akys nepastebėjo tarp nusidėjėlių nė vieno, kuris būtų menkesnis, netinkamesnis ir nuodėmingesnis negu aš; kadangi Dievas visame pasaulyje negalėjo rasti žemesnio padaro, kad užbaigtų sumanytą savo darbą, todėl Jis pasirinko mane, kad tuo būdu sugėdintų pasaulį jo kilnume ir išdidume, jo jėgoje, jo grožyje ir jo išmintyje; kad žmonės pažintų, jog visa galia ir visoks gėris kyla tiktai iš Jo, o ne iš kūrinių, ir kad niekas nesigirtų Jo akivaizdoje. O kas giriasi, tegul giriasi Viešpatyje, nes Jam priklauso garbė ir didybė per amžius" (cap. 10).

Ar brolis Masseo klausė šv. Pranciškų, iš tikro norėdamas išmėginti jo nusižeminimą, kaip teigia legenda, ar gal šie žodžiai buvo pakuždėti žmogiškojo pavydo, prasiveržiančio net ir tobulesnėse širdyse, šiandien sunku pasakyti. Tačiau šventojo atsakymas yra būdingas kiekvienu atveju. Jis yra būdingas tuo, kad šv. Pranciškus jautė savo pašaukimą, apie kurį kalbėjo šv. Paulius ir kuris visados yra gyvas Krikščionybėje, būtent: *žmogiš-*

kąja menkybe skelbti bei vykdyti Dievo didybę. „Dievas išrinko, kas pasauliui paika, kad sugėdintų išmintinguosius; kas pasauliui silpna, išrinko Dievas, kad sugėdintų, kas stipru. Dievas išrinko, kas pasauliui negarbinga, niekintina ir tai, kas yra niekai, kad nieku paverstų tai, kas yra šis tas" *(1 Kor 1, 27—28).* Krikščionybė juk yra „pagonims paikybė" *(1 Kor 1, 23);* pagonims ne tik anų senovinių laikų, kai žmogus ieškojo *išminties,* bet ir pagonims mūsų dienų, kai žmogus ieško *gerovės,* nes Evangelija nėra nei graikiškoji filosofija, nei amerikoniškoji ekonomika. Kaip graikams Kristaus mokslas atrodė vertas patyčios (plg. *Apd 17, 32*), taip lygiai amerikoniškajai dvasiai jis atrodo vertas paniekos. Graikams nemokytas žmogus buvo *barbaras,* amerikonams neturtingas žmogus atrodo *kvailys.* O kadangi Kristaus Evangelija kaip tik skelbia tikėjimą Viešpaties malone, o ne proto įrodymais, ir neturtą ligi visiško savęs išsižadėjimo, o ne apsirūpinimą ligi visiško tikrumo, todėl ji ir atrodo paikybė tiek senoviniam, tiek moderniniam pasauliui.

Todėl šv. Paulius ir kviečia krikščionis: „Įsižiūrėkite, broliai, į savo pašaukimą" *(1 Kor 1, 26).* O šis pašaukimas kaip tik ir yra savo menkybe — neišsilavinimu, nesugebėjimu, neturtu, net nuodėmingumu ir ydingumu — liudyti Viešpaties darbus ir juos vykdyti. Štai kodėl šv. Pranciškus, pasak legendos, pradžiugo savo širdyje, išgirdęs brolio Masseo klausimą; nudžiugo todėl, kad šiuo klausimu kaip tik ir prabilo anoji praraja, kuri glūdi tarp žmogiškosios menkybės ir dieviškojo uždavinio didybės. Brolio Masseo klausimas yra klausimas visos istorinės žmonijos: kodėl šis paprastas, skurdus ir net naivus žmogelis pasidarė Bažnyčios atrama? Dar daugiau, jis yra klausimas, liečiąs ne tik šv. Pranciškų, bet ir visą Kristaus Bažnyčią: kodėl Bažnyčios uola, kurios nė pragaro galybės neįveikia, buvo karštabūdis, svyruojąs ir puoląs Petras? Kodėl tarp jo įpėdinių amžių amžiais išnyksta šventieji? Kodėl galop net pats Kristus pasirodė ne galingo valdovo, o paprasto tarno pavidalu? Tai yra klausimai, kurie prabilo Masseo žodžiais ir kuriuos kartoja kiekvienas savo širdyje. Visi jie kyla iš to paties šaltinio, būtent iš žmogaus ir Dievo santykių, iš žmogaus pagalbos Dievui, kuri tačiau apsireiškia ne tuo, kuo žmogus yra stiprus ir didis, bet kaip tik tuo, kuo jis yra silpnas ir menkas. Tai yra gili krikščioniškosios egzistencijos paslaptis, kurią galima jausti, bet kurios negalima suimti į kurią nors protinio

atsakymo formulę. Šv. Pranciškus šią paslaptį ypatingai jautė ir todėl gyrėsi ne savo didybe, bet kaip tik savo menkybe, regėdamas joje Viešpačiui mielą įrankį nuostabiam Jo darbui užbaigti.

Tas pats savo menkybės pergyvenimas išėjo aikštėn ir šv. Pranciškaus elgesyje su šv. Klaros seserimis. Kartą šventasis pažadėjo šv. Klarai ateiti į jos vienuolyną ir pasakyti pamokslą. Visos seserys labai džiaugėsi galėsiančios išgirsti šio didžios dvasios žmogaus žodžius. Ir šv. Pranciškus savo pažadą tesėjo, bet labai savotišku būdu. Jis atėjo į San Damiano bažnyčią, kur jo laukė visas klarisių vienuolynas, atsistojo didžiosios navos viduryje, tylėjo ir meldėsi, pakėlęs akis į dangų. Paskui kreipėsi į seserį zakristijonę, prašydamas pelenų. Šiai jų atnešus, šventasis nubrėžė jais aplink save ratą, o likusiais pasibarstė galvą. Ir tik tada jis prabilo. Tačiau koks buvo visų nustebimas, išgirdus ne pamokslo, bet „Miserere" psalmės žodžius! Atkalbėjęs šią atgailos maldą, šv. Pranciškus skubiai paliko bažnyčią ir grįžo į Porciunkulę. Pamokslas buvo pasakytas — ne žodžiu, bet pavyzdžiu, kuris seserims rodyte rodė, kad jų lauktas „garsusis pamokslininkas" yra toks pat atgailos reikalingas nusidėjėlis kaip ir visi; kad jis yra tokia pat vėjo sklaidomų pelenų dulkė kaip ir kiekvienas; kad žmogiškosios didybės ir žmogiškojo garso nėra ko iš jo laukti. Kaip šv. Paulius apie savą Evangelijos skelbimą sako, jog šis „nesusidėjo iš įtikinančių žmonių išminties žodžių, bet iš dvasos ir galybės parodymo" *(1 Kor 2, 4)*, taip lygiai tą patį savo „pamokslu" norėjo pasakyti ir šv. Pranciškus. Jo pamokslai, kaip vėliau matysime, buvo paprastų paprasčiausi. Jeigu jie uždegdavo širdis Evangelijos grožiui, tai ne todėl, kad jie būtų buvę žmogiškai tobuli, kaip senovės oratorių kalbos, bet todėl, kad šv. Pranciškus kalbėjo taip, „kaip Dvasia moko" *(1 Kor 2, 13)*, nes Kristus aiškiai pasakė, kad Jo Evangeliją skelbiant „ne jūs esate, kurie kalbate, tik jūsų Tėvo Dvasia, kuri jumyse kalba" *(Mt 10, 20)*. Krikščioniškai geras pamokslas yra ne tada, kai jis atitinka visas retorikos taisykles, bet tada, kai jis atveria žmogaus sielą dieviškajai malonei. O tai jau yra Šv. Dvasios darbas, įvykdomas paprastai ne garsių pamokslininkų, o prastutėlių „žodžio sakytojų", kurie, kaip ir šv. Paulius, eina į žmones „su silpnybe, su baime ir dideliu drebėjimu" *(1 Kor 2, 3)*. Šitaip ir tiktai šitaip šv. Pranciškus pergyveno savo pamokslus: juos jis laikė ne savais kūriniais, o Vieš-

paties Dievo veikalu. Todėl kas norėjo jį išgirsti kaip „garsų pamokslininką" žemiškąja prasme, tiems jis pasirodė tiktai nusidėjėlis, nieko daugiau nežinąs, kaip tik melsti Viešpatį pasigailėjimo ir atleidimo: „Pasigailėk manęs, Dieve, dėl savo gailestingumo, nes aš pažįstu savo nedorybę, ir mano nuodėmė nuolatos stovi mano akyse" *(Ps 50, 1—5)*.

3. Nusižeminimas kaip žmogaus nusilenkimas žmogui išėjo šv. Pranciškaus gyvenime aikštėn trimis ypatingomis apraiškomis, kurios yra vertos mūsų dėmesio, būtent *klusnumu, nekritika ir pagarba nusidėjėliams*. Visos jos kyla iš to paties šaltinio. Visos jos yra savęs išsižadėjimo vaisius. Jų visų kaip tik nėra ten, kur žmogus gyvena užsisklendęs savimeilėje.

Įkūręs vienuolyną, šv. Pranciškus ilgą laiką buvo jo viršininkas, todėl turėjo įsakinėti kitiems. Tačiau į savo gyvenimo pabaigą, regėdamas, kad griežto neturto ir nesilavinimo idealas neranda brolių pritarimo ir kelia vidaus ginčų, jis nuo viršininko pareigų atsisakė ir pasiliko toks pat brolis kaip ir visi. Šiuo tad metu šv. Pranciškus parodė tokį didelį klusnumą, jog jo broliams beliko tik stebėtis. Paprastai šv. Pranciškus niekur nekeliaudavo vienas. Jis visados imdavosi kartu kurį nors brolį, laikydamas jį savo gvardijonu ir jam visiškai paklusdamas. Šventajam buvo visai vis tiek, kas yra šis jo „gvardijonas": pirmametis naujokas ar vienas iš senųjų jo brolių — visiems jis lygiai paklusdavo be jokių sąlygų. O kai sykį broliai paprašė jį pamokyti, kas yra tikrasis klusnumas, šv. Pranciškus atsakė: „Imk lavoną ir nešk, kur tik nori: jis nesipriešins, nekeis savo padėties, nenorės pabėgti. Pasodink jį į sostą, jis žvelgs ne aukštyn, bet žemyn. Apvilk jį purpuru, jis atrodys dar labiau išbalęs. Taip yra ir su tikruoju klusnumu. Klusnus žmogus neklausia, kodėl jis siunčiamas, nesirūpina, kur eina, nesistengia būti perkeltas. Pasiekęs garbės, jis darosi dar labiau nusižeminęs. Ir juo labiau jis yra giriamas, juo netinkamesnis jis atrodo sau pačiam" (Spec. perf. 205—206). Joergensenas cituoja dar ir kitus šv. Pranciškaus žodžius, kuriuose klusnumas yra išvystomas ligi pat savo ribų: „Šventas klusnumas sunaikina kiekvieną kūninį norą. Jo įtakoje kūnas miršta sau pačiam, kad paklustų dvasiai ir artimui. Klusnumas padaro žmogų nuolankų visiems pasaulio žmonėms ir ne tik žmonėms, bet ir naminiams gyvuliams bei laukiniams

žvėrims, taip kad jie gali su juo elgtis kaip tinkami, pagal jiems suteiktą Viešpaties galią“ (390).

Šiuose žodžiuose Joergensenas norėtų matyti budistinį nusiteikimą ir vaizdą Sakyamuni'o mokinių, kurie leisdavosi sudraskomi tigrų, kad tik nereiktų pasipriešinti blogiui. Iš tikro tačiau šv. Pranciškus buvo toli nuo budistinio pasyvumo blogio atžvilgiu. Paklusimas žmonėms ir gamtai jam reiškė ne nesipriešinimą juose siaučiančiam blogiui, bet atsivėrimą juose gyvenančiam dieviškajam pradui. Jau esame minėję, kad šv. Pranciškus prakeikė šerną, sudraskiusį ėriuką. Nėra abejonės, kad jeigu jis būtų matęs, kaip šis laukinis žvėris užpuolė nekaltą gyvuliuką, tikrai būtų jį apgynęs, šerną nuvydamas arba jį nudobdamas. Kitaip sakant, šventasis nebūtų buvęs tik pasyvus stebėtojas piktos gamtinės dramos. Taip pat šv. Pranciškus nebuvo stebėtojas nė nedoro žmogaus gyvenimo. Priešingai, visas jo pašaukimas buvo naikinti blogį. Todėl jis grąžino į visuomenę girios plėšikus, sutaikė susipykusius Asyžiaus vyskupą su miesto burmistru, skelbė taiką kariaujantiems, išsižadėjimą skęstantiems turte ir kūno smaguriuose. Evangelijos kaip tobulo gyvenimo skelbimas skiria šv. Pranciškų nuo kiekvieno Sakyamuni'o mokinio. Šv. Pranciškus neprisiėmė šios žemės gyvenimo tokio, kokį jis rado, bet keitė jį pagal Išganytojo mokslą.

Jeigu jis vis dėlto skelbė klusnumą žmonėms ir net žvėrims, tai ne blogio pavergtiems žmonėms ir žvėrims, bet dieviškosios malonės išskaistintiems, perkeistiems, atstatytiems į prarastą rojinę būseną. *Paklusti blogiui buvo didelė nuodėmė šv. Pranciškaus akyse.* Viename iš savo laiškų jis rašo, kad „niekas negali paklusti tam, kas veda į dorinį nusikaltimą“ (Ep. 2). Kitaip sakant, klusnumas niekad negali eiti prieš sąžinę ir prieš dorines jos normas. Jis yra dorybė tik tol, kol yra šių normų vykdymas. Jas peržengęs arba paneigęs, jis virsta nebe krikščioniškuoju klusnumu, o budistiniu abejingumu, kuriam vis tiek, kas ir kaip vyksta. Net ir klusniausias krikščionis visados yra kritiškas savo veiksmų atžvilgiu ir už juos atsakingas. Esmėje tad šv. Pranciškaus skelbiamas klusnumas buvo ne kas kita, kaip dieviškojo pirmavaizdžio vykdymas tiek žmoguje, tiek gamtoje. Tai buvo savo valios palenkimas kito valiai, dalyvaujančiai šiame pirmavaizdyje. Kadangi vienas žmogus nei savo protu, nei savo valia šio pirmavaizdžio įvykdyti neįstengia, todėl jis ir turi paklusti kitam, kuris tą patį pirmavaizdį gal geriau suvokia ir gal geriau

sugeba gyvenime įkūnyti. Dieviškasis pirmavaizdis gali būti įvykdytas tiktai sutartinėmis visos atpirktosios žmonijos pastangomis. Atskiras žmogus yra tik dalyvis šiose pastangose. Todėl jis turi paklusti visiems kitiems, kad kartu su jais taptų Dievo Karalystės statytoju. Krikščioniškasis klusnumas nėra formalinis nusilenkimas kito valiai *kaip kito,* bet per kito valią nusilenkimas dieviškajai atpirkimo paslapčiai, kurią istorijoje plėsti kiekvienas yra pašauktas. Savo valios pabrėžimas ir pastangos ją vieną tevykdyti veda prie babelinio nesusipratimo ir išsisklaidymo. Kalbos sumaišyme glūdi savimeilinio Aš teigimas: manasis Aš pradeda nebesuprasti kito Aš kaip tik tada, kai jis žvelgia tiktai pats į save, pamiršdamas savo artimą. Klusnumas kaip tik pergali šią Babelio tragediją ir pastato žmogiškąjį Aš į tikrąją jo vietą.

Tas pat yra ir su *nekritika.* Šv. Pranciškus nieko nekritikavo, išskyrus patį save. Jo gyvenimo tyrinėtojai pastebi, kad tuo jis kaip tik ir skyrėsi nuo visų kitų reformatorių, kurie paprastai savo darbą pradeda kitų kritika, pirmoje eilėje Bažnyčios pašvęstųjų atstovų, išleisdami iš akių asmeninio atsinaujinimo reikalą. Joergensenas cituoja vieną protestantų istoriką, kuris gražiai palygina šv. Pranciškaus veiklą su jo amžininko eretiko Valdeso veikla: „Pranciškus pasirodė kaip palaimintojo gyvenimo skelbėjas, Valdesas — kaip skelbėjas šventojo įstatymo. Pranciškus skelbė Kristaus meilę, Valdesas — Viešpaties įsakymą. Pranciškus tirpo Dievo vaikų džiaugsmu, Valdesas baudė pasaulio nuodėmes. Pranciškus telkė aplinkui save tuos, kurie troško išganymo, leisdamas kitiems ramiai eiti savo keliu; Valdesas puolė bedievių bedieviškumą ir supykdė kunigų luomą“ (122). Be abejo, religinė egzistencija be kritikos yra neįmanoma. Krikščionybė juk yra ne tik Viešpaties malonė, bet ir laisvas žmogaus veikimas, kuris ne kartą klysta ir puola. Todėl eiti kritiko pareigas yra būtinas uždavinys, priklausąs prie apaštalavimo, kaip ir paties tikėjimo skelbimas. Šia prasme kritikai yra buvę ir pranašai, peikdami Izraelio tautos ydas, pirmoje eilėje stabmeldybę ir artimo meilės stoką. Šia prasme kritikas buvo ir Kristus, darydamas labai skaudžių priekaištų fariziejams. Šia prasme kritikas buvo ir šv. Pranciškus, nes jis, kaip pirmieji jo biografai pastebi, „niekad netylėjo žmonių ydų akivaizdoje, sakydamas pamokslus. Vyriška drąsa jis visiems atvirai sakydavo tiesą“ (Spec. perf. 232). Jo pamokslas Perudžios rinkoje, kur jis grasė

žlugimu šiam miestui, kaip kadaise pranašas Jona Ninevijai, ir kitas jo pamokslas pop. Honorijui, kai jis dvasiškių išdidumą pavadino „Bažnyčios gėda“ (Spec. perf. 194), yra vaizdingi šios kritikos pavyzdžiai.

Vis dėlto religinė kritika turi visai kitą prasmę ir todėl turi Bažnyčioje vykti visai kitokiu būdu negu pasaulinė kritika. Pasaulinio gyvenimo — mokslo, meno, visuomenės — srityse kritika yra pastangos objektyviniais šių sričių kriterijais, kiek jie žmogaus protui yra prieinami, įvertinti tą ar kitą dalyką. Kritiko darbas šiuo įvertinimu čia ir baigiasi. Jis pats jaučiasi stovįs šalia jo kritikuojamojo objekto ir esąs neatsakingas, o tuo labiau nekaltas dėl meno, mokslo, politikos ar ekonomikos nepasisekimų bei klaidų. Visai kitaip yra Bažnyčioje. Jeigu Bažnyčios gyvenime yra nurodomos įsiveisusios ydos, pasitaikančios nuodėmės ir nedorybės, tai šis nurodymas čia yra ne tik objektyvus paties fakto konstatavimas, bet sykiu ir *kaltės prisipažinimas,* nes religijoje klaidos, ydos, nedorybės, suklupimai niekad nėra doriniu atžvilgiu neutralūs. *Juos vertinti reiškia ką nors dėl to kaltinti.* Tačiau kadangi Bažnyčioje, kaip jau šv. Jonas Chrizostomas prasmingai yra pastebėjęs, tikintieji „kitas kitą palaiko ir kitas kito yra palaikomi — et portat alterum et ab altero portatur“, tai čia bet koks kaltinimas yra sykiu ir savęs pasmerkimas. *Kritika Bažnyčioje visados yra savikritika.* Tai savotiška vieša išpažintis, kur yra nuorodomos ne tiek svetimos, kiek savos nuodėmės. Todėl šitokia išpažintis nuoširdi bei vaisinga gali būti tik tada, kai ji vyksta atgailos dvasia, kai pats kritikas įsijungia į kritikuojamojo skausmą, jaučia esamos kaltės slėgimą ant savo paties pečių, gailisi už šitą kaltę ir prisiima reikalingą atgailą. *Kritika be atgailos dvasios yra bažnytinio gyvenimo supasaulinimas.* Kas Bažnyčioje kritikuoja kitus, išskirdamas patį save, tas yra fariziejus, kritikuojąs šventykloje besimeldžiantį muitininką. Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl daugelis bažnytinio gyvenimo „reformatorių“, pradėję savo darbą kritika, pasiliko nevaisingi: jų kritika buvo kaltės nurodymas, pačiam jos neatgailint. Religinė kritika be atgailos yra svetimas kūnas krikščioniškojoje egzistencijoje. Atgaila sudaro šios kritikos esmę. Išskiriant esmę, religinė kritika nustoja sakralinio pobūdžio ir atkrinta į profanines sritis.

Sakralinis religinės kritikos pobūdis padaro, kad ji gali būti vykdoma ir be *viešo* kaltės nurodymo. Be abejo,

Bažnyčioje esama asmenų, kurių pati užimama vieta bei einamos pareigos juos verčia būti tikinčiųjų įspėjėjais bei kritikais vieša prasme, sakysime, popiežius ir vyskupai. Vis dėlto labai didelis Bažnyčios narių skaičius tokiam viešumui nėra įpareigoti, išskyrus ypatingas laiko ar vietos sąlygas. Tačiau tai dar anaiptol nereiškia, kad jie nėra įpareigoti bendram atsakingumui. Pasitaikančios bažnytinio gyvenimo kaltės gali būti nekeliamos bei nesvarstomos viešai, bet jau pats jų buvimas bei jautimas veda krikščionį į atgailą, kadangi jis yra įjungtas į visą Bažnyčios likimą: į jos malones ir į jos nuodėmes. Palikdamas viešą šių kalčių išpažinimą atsakingiems bažnytinio gyvenimo vadovams, jis pasirenka tiktai pačią religinės kritikos esmę, būtent *atgailą,* ir ją vykdo, kad visų pirma pats savyje išdildytų esamą kaltę. Atgaila už Bažnyčioje pasitaikančias ydas yra pati giliausia ir sykiu pati sėkmingiausia kritika. Tai yra žygis ano šventojo, kuris, matydamas savo draugą einantį ištvirkautų, šoko į ledų pilną tvenkinį ir praeinančiajam tarė: „Kol tu ten nuodėmingai linksminsies, aš čia už tave atgailausiu".

Šitokį kritikos būdą buvo pasirinkęs ir šv. Pranciškus. Jeigu jis, kaip sakyta, nieko nekritikavo, tai nereiškia, kad jis buvo abejingas Bažnyčios grynumui. Šv. Pranciškus kritikavo pats save, o per savęs kritiką jis lietė ir visų tikinčiųjų gyvenimą; lietė ne žodžiais, bet savos atgailos darbais. Jis jautė nuostabiai gilų ryšį tarp savęs ir religinės bendruomenės, todėl šios bendruomenės ydos kaip tik ir buvo jo atgailų objektas. Jis meldėsi už tuos, kurie nelankė bažnyčių; jis pasninkavo už tuos, kurie skendėjo puotose; jis nedrįso pažvelgti į moters veidą už tuos, kurie jos geidė kiekvienu dirstelėjimu; jis lenkėsi prieš kunigus už tuos, kurie apie juos kalbėjo visa pikta ir juos gujo iš savo tarpo. Savuose palaiminimuose jis rašė: „Palaimintas yra tasai Viešpaties tarnas, kuris neskuba teisintis, bet nuolankiai priima sugėdinimą bei papeikimą ir už tokią paklaidą, dėl kurios jis nėra kaltas" (Karrer 683). O savo maldoje jis prašė Dievą leisti mums „ištverti tikrame tikėjime ir atgailos dvasioje" (Karrer 699). Atgaila šv. Pranciškui buvo kelias į bendruomenės ydų taisymą. Šv. Pranciškus buvo pats didžiausias bažnytinio gyvenimo kritikas, tačiau ne profanine pasaulio, bet sakraline religijos prasme. Kaip tik todėl jis ir tapo pačiu didžiausiu šio gyvenimo atnaujintoju, anuo pop. Inocento III sapne regėtu Laterano bazilikos ramsčiu, sustiprinusiu ją ne

rūsčiais smerkimais, bet tyliais atgailos darbais, nes Dievas, kaip Joergensenas gražiai yra pasakęs, negyvena audroje.

4. Trečias dalykas, kuriuo reiškėsi šv. Pranciškaus nusilenkimas žmogui, buvo jo *elgesys su nusidėjėliais*. Nuodėmė yra nuolatinis žmogui pavojus žemiškajame jo kelyje. Kiekvienas yra šio pavojaus ištinkamas. Kiekvienas nusideda — net ir šventasis. Net ir tobuliausioje bendruomenėje yra didesnių ar mažesnių nusidėjėlių. Todėl nusistatymas jų atžvilgiu ir elgesys su jais yra vienas iš svarbiausių krikščioniškosios egzistencijos klausimų. Ką turi daryti nusidėjęs žmogus? Kaip turi su juo elgtis kiti? Kokį vaidmenį nuodėmė apskritai turi bendruomeniniam gyvenimui?— Štai klausimai, kurie kilo ir šv. Pranciškui ir kuriuos jis savo ordine turėjo spręsti. Kaip tad jis juos išsprendė?

1222—1223 metų žiemą šv. Pranciškus parašė broliui Elijui, tuometiniam ordino vikarui, laišką, kuriame kaip tik ir atskleidė, koks turįs būti pranciškonų ordino elgesys su nupuolusiais savo nariais. „Jei myli Viešpatį ir mane, Jo ir tavo tarną,— rašė šventasis,— tai elkis taip, kad joks brolis, tegul jis nusidėtų, kiek įmanydamas nenueitų nuo tavęs, negavęs prašomo atleidimo. O jeigu jis atleidimo neprašytų, tu pats jį paklausk, ar jis atleidimo nenorėtų. Nors jis eitų su savo nuodėmėmis pas tave ir tūkstantį kartų, mylėk jį dar labiau, negu mane myli, kad patrauktum jį prie Viešpaties; būk visados su tokiais gailestingas“ (Joergensen 343). Tame pačiame laiške šv. Pranciškus pasisakė esąs sumanęs artimiausios Sekminių sueigos metu pasiūlyti šitokį regulos punktą: „Jei brolis, piktojo skatinamas, įkristų į mirtiną nuodėmę, jis yra įpareigojamas ją išpažinti savo gvardijonui. O visi kiti broliai, žiną jį nusidėjus, neturi jo gėdinti ar žeminti, bet rodyti jam didelį gailestingumą ir laikyti slaptoje jo nuodėmes, nes ne sveikieji reikalingi vaistų, o sergantieji. Taip pat jie yra įpareigojami pasiųsti jį su palydovu pas viršininką (custos). Viršininkas turi jį priimti taip maloniai, kaip jis pats norėtų tokiu atveju būti pagelbstimas. Jei brolis įkristų į lengvą nuodėmę, turi ją išpažinti kuriam nors broliui kunigui. Kunigo nesant, turi ją išpažinti broliui nekunigui, kol ras kunigą, galintį jam duoti išrišimą. Tačiau jam neturi būti dedama jokia kita atgaila, išskyrus „Eik ir daugiau nebenusidėk““ (t. p.).

Nesunku pastebėti, kad šv. Pranciškus čia mėgino taisyklės drabužiais apvilkti ne ką kita, kaip paties Kristaus elgesį su nusidėjėliais. Būdamas didžiojo Karaliaus šauklys, jis tegalėjo ir puolusiems žmonėms skelbti šio Karaliaus meilę ir atlaidumą. Juk argi Išganytojas pasmerkė sugautą svetimoteriaujant moteriškę? Ar Jis atstūmė prie Jo kojų sukniubusią Magdalietę? Ar savo gailestingomis akimis nepažvelgė į tris kartus Jo išsigynusį Petrą? Net ir Judui, tam užkietėjusiam išdavikui, Jis tepasakė: „Geriau būtų šiam žmogui, kad jis nebūtų gimęs“ *(Mt 26, 24)*. Ir atvirkščiai, argi Kristus nepasmerkė putlaus „teisiųjų“ didžiavimosi nusidėjėlių atžvilgiu? Argi Jo paties padarytas muitininko palyginimas su fariziejum nėra šio pastarojo pasmerkimas? „Du žmonės atėjo į šventyklą melstųs. Vienas buvo fariziejus, kitas muitininkas. Fariziejus stovėdamas vienas sau meldėsi: „Dėkui Tau, Dieve, kad aš ne toks kaip kiti žmonės: plėšikai, neteisūs, svetimoteriai, kaip šis ana muitininkas. Aš pasninkauju du kartu savaitėje, duodu dešimtinę nuo viso, ką turiu“. Muitininkas tuo tarpu, stovėdamas atstu, nedrįso nė akių pakelti į dangų, tik mušėsi į krūtinę ir sakė: „Dieve, pasigailėk manęs nusidėjėlio“. Sakau jums: šis grįžo į savo namus išteisintas, o anas — ne“ *(Lk 18, 10—14)*; todėl ne, kad laikymas savęs aukštesniu už nusidėjėlį padaro žmogų savo artimo teisėju, vadinasi, Dievo teisių užgrobiku, nes vienas yra tik Teisėjas — dangiškasis Tėvas, kuris mus pažįsta ligi gelmių, supranta mūsų mintis ir regi mūsų kelius (plg. *Ps 138, 1—4*). Todėl tik Jis vienas tegali žmones palyginti ir spręsti apie jų vertingumą. Kiekvienas paties žmogaus savęs teisinimas yra lygus savęs pasmerkimui.

Be abejo, meilė nusidėjėliui anaiptol dar nėra meilė nuodėmei. Nuodėmė kaip objektyvus blogis yra verta visokeriopo atmetimo. Būdama savo esmėje sukilimas prieš Dievą, ji neturi jokio objektyvaus pagrindo būti vykdoma. Todėl ir šv. Pranciškus, rodydamas tokį gilų gailestingumą nusidėjėliams, buvo nepaprastai neatlaidus nuodėmėms. Puolusių brolių *darbo* jis neteisino, neužmerkė prieš jį akių, nekūrė jokios sistemos jų sąžinei nuraminti. Blogį jis vadino jo tikruoju vardu, o „Saulės giesmėje“ rašė, kad „vargas yra tiems, kurie miršta sunkiose nuodėmėse“. Sunkios nuodėmės tragika ir jos pasėkos jam buvo visiškai aiškios. Tačiau kol žmogus tebeeina šios žemės kelią, vadinasi, kol jo likimas nėra užantspauduotas amžinybe,

tol net ir sunkiai nusidėjęs jis tebestovi atvirų galimybių akivaizdoje ir yra vertas užuojautos, pasigailėjimo ir meilės, o ne pažeminimo ar pasmerkimo.

Nuodėmė ir nusidėjėlis yra du skirtingi dalykai, ir jų skyrimas yra būtinas, kad krikščioniškoji egzistencija neišsigimtų arba į beatodairinį rigorizmą, nepaisantį subjektyvios sąžinės, arba į nerūpestingą laksizmą, pamirštantį objektyvinį nuodėmės baisumą. Smerkti nuodėmę ir mylėti nusidėjėlį yra krikščioniškosios egzistencijos priešginybė, kuri padaro ją gyvenimišką ir todėl žmogui nuostabiai artimą bei savą. Šių plotmių sumaišymas yra kaštavęs Bažnyčios istorijoje daug kovų, nereikalingo kraujo ir priekaištų. Šv. Pranciškus gilia savo nuojauta suvokė šį skirtumą ir neapkęsdamas nuodėmės jis nuoširdžiai gailėjosi nusidėjėlių, juos gerbė ir mylėjo. Jis neišjungė jų iš bendruomenės, bet šiąją kvietė jautria savo meile bei broliška parama apsupti nelaiminguosius ir tuo būdu padėti jiems greičiau prisikelti. Juk vieno žmogaus nuodėmė nėra be ryšio su kitais. Mūsų buvimo bendrumas yra toks glaudus, jog mes jame dalyvaujame ne tik tada, kai jį stipriname, bet ir tada, kai jį ardome. Bendruomenė visados daugiau ar mažiau yra atsakinga už savo narių paklydimus. Todėl ji turi ne fariziejiškai nuo puolusiųjų nusigrįžti, bet kaip tik į juos atsigrįžti ir jiems pagelbėti. Būdama vienaip ar kitaip priežastimi pulti, ji turi būti ir didesnis ar mažesnis akstinas prisikelti. Šv. Pranciškaus suformuluotame regulos punkte, reikalaujančiame nusidėjėliams pagarbos, meilės ir paramos, kaip tik ir išeina aikštėn šisai solidarumas pačiu gražiausiu pavidalu. Nusidėjėlis turi pareigą savo nuodėmes išpažinti. Tačiau visi kiti turi pareigą išpažinusįjį priimti taip, kaip Evangelijos tėvas priėmė grįžtantį palaidūną savo sūnų, nes „bus daugiau danguje džiaugsmo dėl vieno nusidėjėlio, darančio atgailą, negu dėl devyniasdešimt devynių teisiųjų, atgailos nereikalingų" *(Lk 15, 7)*.

Šitoks tad nusižeminimas, apsireiškiąs savos menkystės pergyvenimu, klusnumu kitiems, kitų nekritikavimu ir pagarba nusidėjėliams, kaip tik ir buvo padėtas į naujo pranciškonų ordino pagrindus. Šv. Pranciškus laikė nusižeminimą ne tik asmeniniu savo paties reikalu, bet ir bendruomeniniu principu, kitaip sakant, *Evangelijos pratęsimu į visuomenę,* todėl jo reikalavo ne tik pats iš savęs, bet ir iš savo brolių. Jo ordinas turėjo būti nusižeminusiųjų bendruomenė. Jo broliai visur ir visados turėjo būti ma-

žesnieji — minores. Savo senojoj reguloje jis rašė: „Nė vienas brolis, dirbąs ar tarnaująs kitų namuose, neturi būti iždininkas ar raštininkas, neužimti jokios viršininkų vietos; jis turi būti pavaldinys ir visiems namuose nuolankus“ (cap. 7). Net ir mokyti teologai turėjo būti nusižeminę ir nerodą jokio išdidumo dėl savo išsilavinimo. Kartą San Damiano bažnyčioje, priklausiusioje šv. Klaros vienuolijai, sakė pamokslą iš Anglijos atkeliavęs pranciškonas teologijos daktaras. Pačiam pamokslo viduryje staiga pakilo brolis Egidijus ir tarė: „Nutilk, mokytojau! Aš noriu kalbėti!“ Teologijos daktaras nutilo, o brolis Egidijus kalbėjo „Dievo Dvasios įkarštyje“, kaip sako sena legenda. Po to mokytas pranciškonas vėl galėjo tęsti toliau savo pamokslą. Šia proga Joergensenas cituoja šv. Klaros žodžius, kuri klausėsi šio pamokslo: „Tai buvo kaip tik tai, ko mūsų šventasis tėvas Pranciškus (šis įvykis atsitiko jau po šv. Pranciškaus mirties.— *Mc.*) troško, kad teologijos daktaras turėtų pakankamai nusižeminimo nutilti, jei pasauliškis brolis panori kalbėti jo vietoje“ (190). Jokia ordine užimama vieta, jokios asmeninės savybės, joks išsilavinimas negalėjo atleisti šv. Pranciškaus brolių nuo pareigos būti nusižeminusiems ir visados pasirengusiems atsisakyti nuo bet kokios veiklos, jeigu to panorės jų artimas. *Nusižeminimas turėjo būti pranciškoniškoji bendruomeninio santykiavimo forma.* Žmogaus nusilenkimas žmogui turėjo šią formą nešti ir teikti jai religinės vertės.

5. Čia tad ir kyla pagrindinis klausimas: kokią prasmę turi nusižeminimas pats savyje? Ką reiškia, jeigu žmogus nusilenkia žmogui? Kodėl krikščionis turi nusilenkti? — Iš sykio atrodo, kad nusižeminimas esąs ne kas kita, kaip tikrovės iškreipimas ar net jos paneigimas. Juk kodėl man negalima didžiuotis *savos* prigimties savybėmis: gabumais, grožiu, sveikata, jėga?.. Kodėl man negalima didžiuotis *savo* turtu, jeigu jis iš tikro yra mano? Kodėl man negalima didžiuotis užimama visuomenėje vieta, jeigu ji tikrai *man* priklauso? Atrodo, kad nusižeminimas, slėpdamas tai, kas iš tikro žmogui yra *jo paties,* sako arba daro netiesą; kad jis pridengia tikrovę, neatskleisdamas jos tokios, kokia ji esanti savyje; nusižeminęs gabusis elgiasi taip, tarsi nieko negalėtų; nusižeminęs gražusis gėdijasi savo grožio; nusižeminęs turtingasis vaikšto prastutėliai apsitaisęs; nusižeminęs aukšto rango dvasiškis ar pasauliškis elgiasi taip, tarsi būtų pasku-

tinė kaimo moterėlė. Visi šios rūšies veiksmai atrodo nusikalstą tiesai, todėl esą nevertingi doriniu atžvilgiu. Todėl nusižeminimą mes ne sykį ir pergyvename kaip savotišką fariziejizmą ir neatvirumą, kaip kažkokią diplomatiją ir net apgaulę. Dažnai šis mūsų pergyvenimas iš tikro yra pagrįstas, nes ne vienas tik apsimeta esąs nusižeminęs, o savo širdyje yra tikras puikuolis. Nusižeminimas, kaip ir kitos krikščioniškosios dorybės, yra ne viršinis elgesys ar nuolankus žodis, bet savos tikrovės pastatymas į tikrąją jos vietą ir gilus tikrosios jos vertės pergyvenimas. Kas tad savą tikrovę kelia aukščiau, negu ji pačia savo prigimtimi turi stovėti, tas gali iš viršaus būti ir labai nuolankus, bet tikro nusižeminimo jis neturės ir kitų bus pergyvenamas kaip apsimetėlis. Vis dėlto, nepaisant šių gyvenimiškų nusižeminimo išjuokų, pati nusižeminimo esmė ne tik kad tiesai neprieštarauja, bet atvirkščiai, ji yra *vienintelė tikroji tiesos forma.* Ne nusižeminęs žmogus sako ar daro netiesą, bet išdidusis.

Nagrinėjant minėtus nusižeminimo pavyzdžius, kurie, atrodo, neigią tiesą, krikščioniškoji sąmonė užkliūva už trumpų žodelyčių „mano" ir „man": *mano* gabumai ir *mano* grožis, *man* priklausą turtai, *mano* užimama visuomenėje vieta, *mano* garbė, *mano* daiktai ir t. t. Kas gi yra šitie žodelyčiai — trumpi, tačiau pilni gilios prasmės? — Gramatiškai į juos žiūrint, jie yra savybiniai įvardžiai, rodą, kad jais paženklintas daiktas yra įgijęs išskirtinę reikšmę, kad jis yra virtęs to ar kito asmens nuosavybe, kad jis yra šito asmens žinioje ir valioje, kad asmuo turi teisę anuo daiktu vienas tesinaudoti. Vis dėlto krikščioniškoji sąmonė šiuo gramatišku paaiškinimu nesitenkina. Ji nori peržengti gramatiką ir patekti į metafiziką. Todėl ji klausia toliau: o kas gi žmogui yra *jo paties?* Kas gi iš tikro *jam* priklauso? Gramatinis ir net juridinis nurodymas, kad šis ar kitas daiktas yra *mano,* dar nepadaro, kad jis ir ontologiškai yra mano, vadinasi, kad aš esu jo būties autorius. Gramatika ir teisė kalba dažniausiai tik apie *naudojimąsi* daiktu, nesistengdamos atskleisti būtinės šio daikto priklausomybės. Todėl krikščioniui nei savybiniai įvardžiai, nei juridiniai nuostatai nėra gairės išspręsti klausimui, kas gi *iš tikro,* vadinasi, pačia savo *būtimi* žmogui priklauso.

Būdamas kūrinys, žmogus turi tiktai vieną vienintelį dalyką, kurį jis gali pavadinti tikrai savu, būtent *pripažinimą savo santykio su Kūrėju* — daugiau nieko. Pats

santykis taip pat yra ne jo padaras. Jis kyla iš žmogaus kūriniškumo, nes kiekvienas kūrinys yra apspręstas savam kūrėjui giliausia savo prigimtimi. Tačiau žmogus gali šį ontologinį apsprendimą sava valia pripažinti ar jo nepripažinti. Jis gali atkelti jį savos sąmonės šviesom ir paversti jį *religiniu aktu* arba gali jį ir toliau palikti tūnoti ontologinėse gelmėse, pasiskelbdamas „bedieviu". Tai ir yra vienintelė žmogaus „nuosavybė". Visa kita yra ontologiškai ne jo, nes visa jo būtis su savo turiniu ir su savo ypatybėmis yra duota jam *iš aukšto.* Nebūdamas iš savęs (a se), žmogus neturi absoliučiai nieko, ką galėtų vadinti *savu* ontologine prasme.

Apreiškimas šį absoliutinį „neturtą" yra pavaizdavęs nuostabiai giliu simboliu. Nusidėjęs ir krūmuose pasislėpęs Adomas nedrįso pasirodyti Dievo akyse todėl, kad jautėsi esąs *nuogas (Pr 3, 10).* Bet Dievas prasmingai atkreipė jo dėmesį į šio nuogumo šaltinį: „O kas gi tau pasakė, kad esi nuogas, jei ne tai, jog valgei nuo uždrausto medžio" *(Pr 3, 11).* Kitaip sakant, kol žmogus yra su Kūrėju susijęs, tol jis nejaučia savo nuogumo, šio metafizinio „neturto", nes visa, kas yra Viešpaties, yra sykiu ir jo. Tačiau pakanka kūriniui nusigręžti nuo Kūrėjo, ir jis tuojau pasijunta *nuogas,* vadinasi, absoliučiai nieko neturįs, kuo galėtų pridengti savo nebūtį. Tada Viešpaties šūksnis „kur esi?" *(Pr 3, 9)* suskamba jam kaip šios nebūties atidengimas, nes žmogus, atitrūkęs nuo Dievo, iš tikro būna nebūtyje. Šv. Augustinas, kalbėdamas apie mūsų būties kilmę iš Dievo, yra pastebėjęs, jog „esame todėl, kad esame sukurti", o lygindamas kūrinių būtį su Kūrėju, randa, kad kūriniai nėra „nei taip gražūs, nei taip geri, nei taip esantieji", kaip Dievas. Dar daugiau, Kūrėjo akivaizdoje „jie nėra gražūs, jie nėra geri, jie nėra esantieji — nec sunt" (Con. 11, 4). Kūrinys Kūrėjo atžvilgiu ne tik kad nestovi toje pačioje plotmėje būties prasme, bet jis iš viso *savos* būties neturi. Jeigu jį atitraukiame — tegu tiktai logiškai — nuo Kūrėjo ir tada lyginame su Juo, tuojau pastebime, kad jo iš viso *nėra.* Atitraukdami nuo Kūrėjo, mes jį atitraukiame nuo visko, kas yra Kūrėjo, ir čia pastebime, kad tuo pačiu mes jį atitraukėme ir nuo būties. Tokiu atveju Dievo paklausimas Adomui „kur esi?" metafiziškai tegali būti atsakomas: „Nebesu". Tai yra esminis kiekvieno kūrinio likimas. Žmogaus galimybė Kūrėją paneigti *psichologiškai* čia nieko negelbsti, nes ji negali padaryti, kad šiuo paneigimu žmo-

gaus būtis virstų būtimi iš savęs (ens se). O be to žmogus yra visiškai „nuogas", nedrįstąs rodytis Būties Pilnybės šviesoje. *Žmogaus likimas yra absoliutaus elgetos likimas.* Iš Kito rankos jis yra gavęs būtį kaip išmaldą ir Kito sprendimu jis naudojasi ja, kad *būtų.* Tai tinka ne tik būčiai apskritai, bet ir visoms konkrečioms jos apraiškoms.

Todėl į anksčiau iškeltą klausimą, ką gi iš tikro žmogus turi *savo,* reikia atsakyti: *visiškai nieko.* Anie savybiniai įvardžiai „man", „mano" yra tiktai vylingas tikrovės pridengimas, tik skraistė, po kuria slypi Viešpaties malonė. Viskas žmogui yra *duota:* ir jo prigimtis su visomis jo savybėmis, ir jo turtas, ir jo užimama vieta, ir jo garbė, ir jo darbai, ir net pats tikėjimas Dievą yra Jo dovana. Laikyti visa tai *savu* ir tuo didžiuotis prieš kitus yra grynas nesusipratimas. Žmogus yra visų šių dalykų ne savininkas, bet tiktai jų užvaizdas, galįs ir turįs jais naudotis, bet sykiu reikalaujamas, atėjus metui, duoti apyskaitą savo Valdovui ir tikrajam Šeimininkui (plg. *Lk 19, 11—23*). Kas savo turimus talentus išmąsto ligi galo, tas gali tik nusižeminti ir net linkti po Viešpaties dovanų našta, jei šios yra jam kiek gausesnės. Šia prasme nusižeminimas kaip savos menkystės pripažinimas ir išpažinimas yra gili tiesa, nes jis apreiškia mūs būtį, besilaikančią ne savyje, bet Kitame. *Nusižeminti reiškia prisipažinti nieko neturint iš savęs.* Tai yra savos valios suderinimas su mūsų prigimties ontologine sąranga ir tuo būdu mūsų gyvenimo tiesos pagrindimas.

Tuo tarpu išdidumas yra *melas.* Išdidus žmogus elgiasi taip, tarsi jis turėtų savo būtį pats iš savęs. Jis mėgina būti nepriklausomas ir savarankiškas. Be abejo, psichologiškai visa tai yra galima. Kaip yra galimas psichologinis ateizmas, taip yra galimas ir psichologinis išdidumas. Tačiau kaip psichologinis ateizmas nepadaro, kad žmogus iš tikro nuo Dievo atitrūktų pačia savo būtimi, taip lygiai psichologinis išdidumas nepadaro, kad žmogus iš tikro pasidarytų savos būties savininkas. Net ir didžiausias puikuolis pasilieka toks pat būties elgeta, kaip ir nusižeminęs šventasis. Todėl išdidumas yra ir pasilieka tiktai psichologinis. Jokio pagrindo būtyje jis neturi. Priešingai, išdidaus žmogaus *valios* linkmė nesiderina su jo *būties* linkme: valia puikuolė nori būtį laikyti savarankiška, tuo tarpu pati būtis yra *dovana* tiek savo kilme, tiek savo išsilaikymu. Štai kodėl tokiame žmoguje nėra

tiesos. Išdidus žmogus yra melagis ne tik savo mintimi ar žodžiu, bet ir pačiu savo gyvenimu.

Ne veltui tad Šventraštis puikybę laiko kiekvienos nuodėmės šaltiniu. Apsupusi mūsų gyvenimą melu ir davusi jam netikrą linkmę, puikybė užnuodija jį pačiose jo gelmėse ir užteršia kiekvieną dorinę jo apraišką. *Visa, kas kyla iš puikybės, turi netiesos pobūdį ir todėl yra nuodėmė.* Būti išdidžiam reiškia savos tikrovės ne tik neatskleisti, bet tiesiog ją iškreipti ir pastatyti ją prieš savo artimą netikroje šviesoje. Pastanga žmogui stiebtis viršum žmogaus yra mėginimas atsistoti ant nesančio pagrindo. Tai yra bandymas užgrobti tai, kas priklauso vienam tik Dievui. Jeigu nusižeminusį žmogų galima vadinti *būties elgeta,* nes jis žino, kad visa, ką jis turi, yra gauta iš Kūrėjo, tai išdidų žmogų reikia vadinti *būties užgrobiku,* nes jis žino, kad būtis jam yra duota tiktai naudojimui, tačiau ją pasiglemžia savos nuosavybės titulu. Tai yra esmėje pakartojimas liuciferiško žygio iškilti viršum žvaigždžių ir ten pasistatyti savo sostą, mėginant virsti panašiu į Aukščiausiąjį. Štai kodėl krikščioniškoji sąmonė puikybės labiausiai nepakenčia, kadangi ši nuodėmė apreiškia ne kurią nors žmogaus kūno ar sielos silpnybę, bet gilų metafizinį jo nusistatymą, einantį bedieviška linkme.

6. Vis dėlto puikybę reikia griežtai skirti nuo krikščioniškosios žmogaus didybės, apie kurią kalba psalmininkas, sakydamas, kad žmogus esąs sukurtas maža ką menkesnis už angelus ir kad po jo kojomis yra padėti visi Viešpaties padarai (plg. *Ps 8, 6—7*). Jau esame kalbėję apie žmogaus valdoviškumą, apie jo paskirtį gelbėti pasaulį, apie jo galią savo žodžiu, ne tik technika, valdyti gamtą. Visa tai iškyla krikščioniškojoje sąmonėje nuostabiu žmogiškojo pirmavaizdžio pavidalu, ir krikščionis jaučiasi iš tikro apvainikuotas garbe ir šlove, kaip sako tas pats psalmininkas (plg. *Ps 8, 6*). Jis jaučiasi kaip „kūrinijos paleistinis" (J. G. Herder), išvaduotas iš gamtinių varžtų ir perkeltas į laisvės ir meilės sritį. Krikščionybei nėra didingesnio kūrinio už žmogų. Būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą, jis yra pašauktas Viešpatį reikšti visa savo būtimi. Todėl jis turi šią būtį ir jos sąmonėje, ir jos apraiškose taip sutvarkyti, kad ji *iš tikro* būtų verta dieviškojo paveikslo vardo. Nuosekliai tad kiekvienas žmogaus *kaip kūrinio* žeminimas, kiekvienas jo statymas žemiau už gamtą yra nekrikščioniškas. *Žmogus yra šven-*

tas pačia savo esme, kadangi ši esmė neša Visagalio paveikslą. Jis yra neliečiamas pačioje savo prigimtyje, kaip yra neliečiama Švenčiausioji taurė. Jis yra vertas pagarbos pačiu savo asmeniškumu, nes žmogaus asmuo tuo ir yra Aš, kad turi absoliutinį Tu Dievuje. Nuosekliai tad pagarbos ženklai žmogui Krikščionybėje ne tik kad nėra išnykę, bet priešingai, jie yra išlaikyti ir net išvystyti. Žmogaus nusižeminimas Krikščionybėje eina ranka rankon su dieviškosios jo didybės sąmone ir susipina į nuostabų pergyvenimą, kurį šv. Jonas nuo Kryžiaus vadina „mylimosios perkeitimu mylimajame — amada en el Amado transformada" (Noche oscura).

Kad ir šv. Pranciškui ši krikščioniškoji žmogaus didybė nebuvo svetimas dalykas, rodo 1212 m. įvykis, kai šventasis po ilgiau užtrukusios misijų kelionės po Italiją grįžo atgal į gimtąjį Asyžiaus miestą. Žmonės jau buvo pasiilgę jo žodžio ir jo asmens, todėl suruošė tokį priėmimą, kokio apsuptas Kristus žengė į Jeruzalę: skambėjo visų Asyžiaus bažnyčių varpai, žmonių minios išėjo šventojo pasitiktų nešini palmėmis, vėliavomis, paveikslais, statulomis. Ir štai šv. Pranciškus nepabėgo nuo šios garbės. Jis nepavarė šalin jį gerbiančios minios, bet leidosi nuvedamas procesijoje pas Asyžiaus kleboną, pas kurį jis paprastai apsistodavo. Kai kuriems broliams tai atrodė jau per daug, todėl jie net darė priekaištų, kad šventasis, kuris nuolatos skelbė nusižeminimą, leidosi būti taip labai pagerbiamas. Tačiau šv. Pranciškus paaiškino jiems šios garbės prasmę: *jam rodoma pagarba esanti ne kas kita, kaip pagarba bažnyčiose esantiems paveikslams ir statuloms* (plg. Joergensen 199). Kitaip sakant, žmogus esąs gyvas, iš kūno ir kraujo nuaustas Viešpaties atvaizdas. Iš savęs jis teturįs tik tiek, kiek akmuo, medis ar drobė. Bet *jis reiškiąs Dievą.* Jis nešąs Jį savyje ir vaizduojąs Jį savo buvimu. Todėl esąs vertas pagarbos ne dėl savęs paties, bet kaip tik dėl šio savo reikšmingumo. Vis dėlto ši pagarba tenkanti tikrovėje ne jam kaip paveikslui, bet Tam, *Kurio* paveikslas jis yra. Jeigu tad akmens, medžio ar drobės atvaizdus, reiškiančius Viešpatį Dievą, Mergelę Mariją ar šventuosius, mes apsupame procesijomis ir nešame, varpams gaudžiant, į jiems paskirtas vietas, tai tuo labiau šitokių procesijų yra vertas gyvasis Viešpaties paveikslas — žmogus. Jį sveikindami ir prieš jį lenkdamiesi, mes sveikiname mūsų Pirmavaizdį, mūsų Originalą, mūsų Kūrėją ir Viešpatį. Todėl šv. Pranciš-

kus ir leidosi apsupamas procesijos ir palydimas garbės ženklų.

Dėl šios pačios priežasties Krikščionybė puošia pagarbos ženklais visus tuos, kurie Dievui atstovauja arba Jį žemėje išreiškia. Dėl tos pačios priežasties kiekvienas krikščionis jaučiasi iškeltas aukščiau už kitus Kūrėjo padarus ir pastatytas visų jų viršūnėje. Plaudamas apaštalams kojas, Kristus atskleidė mums ne tik reikalą nusižeminti, bet sykiu ir reikalą žmogų gerbti. Jis nusilenkė prieš žmogų, kad jį išvaduotų iš nuodėmingo išdidumo ir sykiu kad pakeltų jį iš paniekinimo purvo. Kojų dulkės yra mūsojo puolimo ženklas. Jos yra ženklas, kad mes esame nuolatos sutepami. Tačiau jų nuplovimas yra mūsosios garbės ženklas. Jis yra ženklas, kad žmogui nedera būti suteptam, kad viršinė jo švara yra vidinės jo didybės atspindys, kad reikia žmogui būti švariam, nes jis yra Švenčiausiojo indas. Todėl krikščioniškoji žmogaus didybė ir yra šis monstrancinis jo spindėjimas — Viešpaties šviesa ir Viešpaties garbei.

III. TARNYBA LIGONIAMS

1. Kai gyvulys suserga, jis palieka bandą ir išbėga į laukus pasiieškotų reikalingo vaisto arba pasitraukia kur nors į pašalį ir leidžia ligai eiti savu keliu. Kiekvienu tačiau atveju jis palieka *vienas,* tarsi žinotų, kad jo tvarto ar jo ganyklų bendrininkai nieko čia jam padėti negali. Liga gyvūnijos pasaulyje yra aiškiausias ženklas, kad gamtos padarai yra apspręsti vienišam buvimui. Tuo tarpu susirgęs žmogus elgiasi visai priešingai. Jis ne tik kad tokiu atveju iš bendruomenės nebėga, bet atvirkščiai, jos ieško ir į ją ypatingai jungiasi. Būdamas sveikas, ne vienas nusigrįžta nuo kitų, išdidžiai užsidaro savo vienatvėje ir kitus net niekina. Tačiau ligos ištiktas toks atsiskyrėlis tuojau grįžta atgal. Jis prašo kitų pagalbos, ieško paguodos, linksmesnio žodžio, viltingesnio žvilgsnio. Jis trokšta būti nuolatos tarp žmonių, nori būti lankomas, kalbinamas, aptarnaujamas. Vienatvės jis pradeda ne tik nebemėgti, bet tiesiog jos net bijoti. Pasilikęs vienas, jis jaučiasi pasilikęs be atramos savo būtyje. Liga žmonių pasaulyje yra nesugriaunamas įrodymas, kad žmogus yra apspręstas būti drauge.

Štai kodėl tarnyba ligoniams yra vienas iš sudedamųjų žmogiškosios egzistencijos pradų. Nubūtindama žmogų, liga pastato jį nebūties akivaizdoje ir atskleidžia jam negalią šią nebūtį pačiam vienam pergalėti. Tada jis ieškosi kito, kuris būtų stipresnis negu jis pats ir galėtų ateiti jam pagalbon. Ir pirmas jo žvilgsnis užkliūva už bendruomenės. Apspręstas būti drauge, žmogus tuo pačiu yra apspręstas dalintis su kitu ne tik buvimo laime, bet sykiu ir kovoti su buvimo kliūtimis. *Žmogus turi pareigą padėti savo artimui būti.* Tarnyba ligoniams kaip tik ir yra šios būtinės pareigos įvykdymas. Ji yra aukščiausia žmogiškumo išraiška ir kartu savos egzistencijos gražiausias išsiskleidimas. Tarnyboje ligoniams žmonės susitinka ne kaip vyriškosios ar moteriškosios lyties atstovai, ne kaip tos ar kitos tautos nariai, ne kaip tos ar kitos pasaulėžiūros išpažinėjai, ne kaip tos ar kitos profesijos vykdytojai, bet *grynai kaip žmonės,* kuriems rūpi tiktai pati egzistencija. Visa kita čia yra išskiriama iš dėmesio lauko. *Būti* yra pagrindinis siekimas tiek paties ligonio, tiek jo slaugytojo. Niekur tad žmogiškojo buvimo bei likimo bendrumas nėra toks apčiuopiamas kaip ligoje. Tuo pačiu niekur šio bendrumo vykdymas nėra toks tikras bei regimas kaip tarnyboje sergantiesiems.

Vis dėlto nuodėmė, pažeisdama buvimą pačiose jo šaknyse, pažeidė sykiu ir šią kilniausią jo pareigą. Nusidėjęs žmogus pradėjo tarnybos ligoniams vengti arba ją vykdyti tiktai paviršium, pasitenkindamas grynai medicinine sergančiojo priežiūra. Ligonių, silpnųjų, senelių žudymas arba jų išstūmimas iš bendruomenės, paliekant juos vienus mirčiai, pažymėjo istorinį daugelio tautų kelią. Šiandien mums tokie papročiai atrodo barbariški ir nuožmūs. Tačiau kas gi yra moderninė *euthanasia,* jeigu ne atgaivinimas to paties barbariško papročio civilizuotu pavidalu? *Nusidėjėlis, nenorėdamas padėti savo artimui būti, yra greitas padėti jam mirti.* Jis nenori prisiimti ligonio naštos, todėl jį žudo. Čia nėra jokio esminio skirtumo, kokia priemone jis iš buvimo jį pašalins: išmesdamas į dykumas ar įleisdamas nuodų jam į kraują. Čia svarbu yra tai, kad nusidėjėlis nesidalija su kitu buvimo sunkenybėmis. Jis nėra Simonas Kirėnietis, padėjęs Kristui nešti kryžių. Todėl žmogaus nužmogėjimas niekur neprasiveržia tokiu šiurpiu pavidalu kaip ligonių apleidime ir jų atstūmime. Nusigrįžti nuo ligonio reiškia nusigrįžti nuo pagrindinės žmogiškosios pareigos.

Štai kodėl Kristus, atėjęs pasaulin atstatyti žmogiškosios būties, visų pirma atsikreipė į ligonius. Jis „vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas Karalystės Evangeliją ir gydydamas visokią ligą ir visokią negalią tautoje. Gandas apie Jį pasklido visoje Sirijoje, ir jie nešė pas Jį visus sergančiuosius, visokių ligų ir kentėjimų suimtus, velnių apsėstus, mėnesienos liga sergančius ir stabo ištiktus, o Jis juos gydė“ *(Mt 4, 23—24)*. „Saulei nusileidus, visi, kurie turėjo sergančių visokiomis ligomis, vedė juos pas Jį. Jis gi, padėdamas ant kiekvieno ranką, gydė juos“ *(Lk 4, 10)*. *Tarnyba ligoniams buvo Kristui vienas iš atperkamųjų Jo darbų.* Jėzus buvo *visuotinis* Išganytojas. Jis atėjo gelbėti žmogų ne tik iš dvasios, bet ir iš kūno negalių.

Palikęs Bažnyčiai plėsti savo atpirkimą istorijoje, Kristus paliko jai ir tarnybą ligoniams kaip vieną iš pagrindinių krikščioniškosios egzistencijos uždavinių. Siųsdamas apaštalus ir mokinius skelbti Evangelijos Palestinoje, o vėliau ir visame pasaulyje, Kristus nurodė į pagalbą sergantiesiems kaip į pareigą, kurią Jo siųstieji turi atlikti: „Gydykite ligonius, <...> apkuopkite raupsuotuosius“ *(Mt 10, 8)*. „Į kurį tik miestą įeisite, <...> gydykite jame esančius ligonius“ *(Lk 10, 8—9)*. Šalia Evangelijos skelbimo ir sakramentų teikimo tarnyba ligoniams turėjo būti naujo žmonių santykio apraiška. Dar daugiau, ji turėjo būti *ženklas,* kad krikščionis turi galios įveikti vieną iš regimiausių nuodėmės žaizdų: „Kurie tikės, <...> dės rankas ant ligonių, ir šie pasveiks“ *(Mt 16, 17—18)*. Kovoti su liga Bažnyčiai buvo pavesta *antgamtiniu* būdu. Jai buvo duota šios rūšies malonė — charizma. *Ligonių gydymas Bažnyčioje turėjo būti gydomųjų Kristaus stebuklų išsiskleidimas istorijoje.*

Ir iš tikro pradinė Krikščionybė yra pilna šios rūšies išganomųjų darbų. Kai tik apaštalai, gavę Šv. Dvasią, paliko ankštą pastogės kambarėlį Jeruzalėje, jie tuojau atsikreipė ne tik į žmonių širdis, aptemdytas netiesos, bet ir į jų kūnus, varginamus ligų bei negalių. „Kartą Petras ir Jonas ėjo apie devintą maldos valandą į šventyklą. Tuo pat laiku atneša vieną žmogų, raišą nuo pat savo gimimo. Jį kasdien sodindavo prie šventyklos durų, kurios vadinosi Gražiosios, kad jis prašytų išmaldos iš įeinančiųjų į šventyklą. Pamatęs Petrą ir Joną, įeinančius į šventyklą, jis paprašė iš jųdviejų išmaldos. Pasižiūrėję į jį Petras su Jonu atsiliepė: „Pažvelk į mudu!“ Jis žiūrėjo į juodu, ti-

kėdamas ką nors gauti iš jų. Petras tarė: Sidabro ir aukso neturiu; ko gi turiu, tai tau duodu: Jėzaus Kristaus Nazariečio vardu kelkis ir vaikščiok! Ir, paėmęs jo dešinę ranką, jis pakėlė jį. Tuojau jo kojos ir riešai sustiprėjo. Jis pašoko, atsistojo ir vaikščiojo" *(Apd 3, 1—7)*. Šis įvykis aiškiai parodo, kad apaštalai *žinojo* turį galios ligoniams gydyti ir kad jie *sąmoningai* šią galią naudojo. O ši jų galia buvo tokia didelė, jog žmonės „ligonius išnešdavo į gatves ir guldydavo juos ant patalų, kad praeinant Petrui bent jo šešėlis apdengtų kurį nors iš jų ir jie būtų išgelbėti nuo savo ligų" *(Apd 5, 15)*. Rinkdamiesi Jeruzalėn, žmonės „gabeno su savimi sergančiuosius ir nešvarių dvasių varginamus, kurie visi buvo pagydomi" *(5, 16)*. Kristaus elgesys su sergančiaisiais atsinaujino Jo apaštaluose ir apskritai visoje Bažnyčioje. Išganomasis Jo darbas žmogaus kūnui buvo tęsiamas toliau. „Buvo pagydyta daug stabo ištiktų ir raišų" *(Apd 8, 7)*: buvo pagydytas Enėjas *(9, 33)*, prikelta iš mirusiųjų Tabita *(9, 40)*, pagydytas žmogus Listre *(14, 9)*, pagydytas Melitės salos vyresniojo Publijaus tėvas ir „kiti salos gyventojai, kurie sirgo" *(28, 8—9)*. Ir šiandien ši galia Bažnyčioje nėra išnykusi. Ji reiškiasi šventųjų stebuklais, kurie beveik visi — su retomis išimtimis — yra *gydomieji* stebuklai. O jeigu vyskupai kaip apaštalų įpėdiniai šios galios nebenaudoja, tai ne todėl, kad jos neturėtų, bet kad jie nedrįsta jos naudoti, nes istorija dilina ne Kristaus malones savo Bažnyčiai, bet žmonių tikėjimą jomis, padarydama tuo būdu jas neveiksmingas.

Šalia šios vaduojamosios tarnybos ligoniams Bažnyčioje nuo pat pradžių yra gyva ir gelbstimoji arba padedamoji tarnyba, vykdoma tų, kurie gydomosios galios nėra gavę. Jie slaugo sergančiuosius, juos apkuopia, juos paguodžia, su jais pasikalba ir tuo būdu pasiima jų buvimo naštos dalį, palengvindami sunkų jų likimą. Šalia antgamtinės rūšies gydytojų, kuriais yra specialiomis malonėmis pažymėti žmonės, Bažnyčioje visais amžiais yra gyvi *gailestingieji broliai ir gailestingosios seserys*. Juk kiekvienam krikščioniui turėtų giliai į širdį įsmigti paties Kristaus palaiminimas tiems, kurie ligoniams tarnauja, ir pasmerkimas tiems, kurie ligonius pamiršta: „Ateikite, mano Tėvo palaimintieji, ir paveldėkite jums nuo pasaulio įkūrimo prirengtą karalystę, nes aš buvau <...> ligonis, ir jūs mane aplankėte" *(Mt 25, 34—36)*. Ir atvirkščiai: „Eikite šalin nuo manęs, prakeiktieji, į amžiną ugnį,

kuri sukurta velniui ir jo angelams, nes aš buvau <...> ligonis <...> ir jūs neaplankėte manęs" *(25, 41—43)*. Šis tad palaiminimas ir šis pasmerkimas kaip tik ir paragina tikinčiuosius matyti Kristų kiekviename ligos ar negalios prislėgtame žmoguje ir jam pagelbėti, nes tai yra pagalba pačiam Išganytojui, kuris pasiėmė ant savęs mūsų buvimo sunkenybes, pagalba išganomajam Jo darbui, įsijungiant į Jo Atpirkimą ir tuo būdu dalinantis su Juo šio atpirkimo vaisiais. Ligonių lankymas pašventčia žmogų todėl, kad šiuo aktu žmogus vykdo tai, ką vykdė ir Kristus, kad žmogus čia virsta dalyviu pasaulio išganyme. Štai kodėl Bažnyčia visais amžiais buvo „ligonių sveikata", kaip ji pati vadina Mariją — savo simbolį — lauretaniškoje litanijoje. Ji buvo sveikata įvairių įvairiausiais pavidalais: malda ir stebuklais, tarnyba ir rūpesčiu, gydymu ir slaugymu. Bažnyčios globoje vyko ne tik gydomieji stebuklai, bet dygo ligoninės, kūrėsi slaugančiųjų vienuolijos, rinkosi aukos kenčiantiesiems. Visur, kur tik buvo skelbiama Karalystės Evangelija, ėjo kartu ir vispusiška tarnyba ligoniams.

Ši tačiau tarnyba nebuvo tiktai grynam medicinos ar higienos reikalui. Bažnyčios rūpestis ligoniais visų pirma yra *religinis,* o tik antroje vietoje medicininis. Be abejo, Bažnyčia trokšta, kad sergantis žmogus pasveiktų. Tačiau ji žino, kad be Viešpaties žinios bei valios negalima žmogaus ūgio padidinti nė vienu masteliu. Kitaip sakant, ligos sunaikinta būtis gali būti atgauta tiktai Dievui sutinkant, tiktai Jam duodant reikalingos malonės. Nuosekliai tad Bažnyčia visados daugiau pasitiki Paskutinio Patepimo sakramentu negu medicininėmis priemonėmis, nes apie šį sakramentą Apreiškimas sako: „Tikėjimo malda išgelbės ligonį, ir Viešpats pakels jį" *(Jok 5, 15)*. Žinoma, žmogiškasis veikimas yra reikalingas ir šioje srityje. Medicinos darbai negali būti atmesti, kaip nėra atmestini meno darbai kultui, filosofijos darbai tikėjimui, socialiniai darbai religinei bendruomenei, nors kultas, tikėjimas ir religinė bendruomenė *savo esme* taip pat ateina iš Dievo kaip ir sveikata. Vis dėlto medicininis veikimas čia yra tiktai tasai šv. Pauliaus minimas sodinimas ir laistymas, vadinasi, tik sąlygų paruošimas. Augimą tuo tarpu duoda *Dievas* (plg. *1 Kor 3, 5—7*). Štai kodėl medicina išaugo ir išsivystė ne Bažnyčios globoje, kaip, sakysime, menas ar filosofija ir net mokslai, bet šalia Bažnyčios, šalia tikėjimo Paskutiniojo Patepimo gydomąja galia. O vis

dėlto jokie naujieji medicinos laimėjimai nesukūrė tokios tobulos ir giliaprasmės tarnybos ligoniams kaip Bažnyčia. Medicina paprastai yra tik *gydymas*, bet ne tarnavimas tikrąja šio žodžio prasme. Todėl sergančio žmogaus dažniausiai ji nepatenkina, nes šalia gydymo ligonis dar trokšta aplankomas, paguodžiamas, trokšta šiltesnio žodžio ir buvimo drauge, kurio reikalas ligoje yra ypatingai jaučiamas. Religinės institucijos savo tarnyba kaip tik patenkina šį esminį ligonio troškimą ir tuo būdu įvykdo žmogaus apsprendimą būti drauge, įvykdo jį kaip tik sunkiausią žemiškojo kelio valandą.

2. Todėl yra visai nenuostabu, kad ne vieno šventojo kelias yra prasidėjęs kaip tik tarnyba ligoniams. Ne vienas šventasis jautė, kad savo įstrigimo į pasaulį jis nepergalės tol, kol privers save pasilenkti prie sergančio žmogaus ir pasidalinti su juo sunkiu jo likimu. Įsijungimas į ligonio buvimą yra pats sėkmingiausias būdas pralaužti savo savimeilę ir pasijausti tikru visuotinio Kristaus Kūno nariu. Tai yra kelias, kuris iš žmogiškojo Aš vienatvės veda į bendruomeninį gyvenimą, o per jį ir į gyvenimą su Dievu, nes ką žmogus padaro „vienam iš mažiausiųjų brolių" *(Mt 25, 40)*, Kristui padaro. O ligonis tarp jų yra pats mažiausiasis. Todėl jam atsidėti reiškia kuo labiausiai atsidėti Kristui.

Tarnyba ligoniams savo atsivertimo kelią pradėjo ir šv. Pranciškus. Savo testamente jis rašė: „Kai dar gyvenau nuodėmėse, man buvo labai bjauru žiūrėti į raupsuotuosius. Bet Viešpats nuvedė mane pas juos, ir aš parodžiau jiems gailestingumo". Raupsuotųjų skaičius viduriniais amžiais Europoje buvo žymiai didesnis negu dabar. Ir anais laikais, kaip ir šiandien, jie buvo išskiriami iš bendruomenės ir uždaromi ligoninėse, kurių skaičius, pasak Joergenseno, tryliktojo šimtmečio pradžioje siekęs net devyniolika tūkstančių. Čia jie gyvenę savotiškai vienuolinį gyvenimą tikinčiųjų šelpiami ir prižiūrimi. Tarnauti raupsuotiesiems buvo įsisteigę net ištisi bažnytiniai ordinai, kaip lazaristai ir krucigeriai. Iš kitos pusės, raupsuotasis viduramžiais buvo Išganytojo prasmuo. Pranašas Izaijas, vaizduodamas ateisiantį Mesiją, sako apie jį, kad Jis būsiąs „niekinamas, žmonių vengiamas, tikras skausmo vyras, kančiai patikėtas, kaip vienas iš tų, prieš kuriuos užsidengiame veidus" *(53, 3)*. Nesunku įspėti, kad šis pranašo vaizdas yra pasiskolintas iš raupsais sergančio ligonio. Žmonių santykį su raupsuotaisiais Izaijas pri-

taikė jų santykiui su Dievažmogiu. Todėl viduramžiai kiekvieną raupsuotąjį laikė Išganytojo prasmeniu ir šios rūšies ligoniams stengėsi gal net labiau padėti negu kitiems, nes juose jie kaip tik regėjo aną patį mažiausiąjį brolį, kuriame Kristus ypatingu būdu gyvena. Vis dėlto tarnyba raupsuotiesiems reikalavo nemažos psichologinės aukos. Atsimenant ano laiko negalią tvarkyti atviras žaizdas, yra visiškai suprantama, kad bjaurėjimasis turėjo būti nuolatinis žmogaus palydovas šioje tarnyboje.

Raupsuotųjų ligoninė buvo ir šalia Asyžiaus. Pasivaikščiodamas miesto apylinkėmis, šv. Pranciškus, be abejo, buvo ne kartą ją matęs ir pro jos šalį ėjęs. Kiekvieną tačiau kartą, kai tik papūsdavo nuo jos vėjas ir atnešdavo raupsuotiesiems būdingą dvokimą, Pietro di Bernardone's sūnus sprukdavo šalin, pirštais užsispaudęs nosį. Jis mielai duodavo raupsuotiesiems išmaldos. Bet ją nunešti turėdavo kas nors kitas. Taip buvo ir tą dieną, kai jis, jodamas raitas, staiga išvydo prieš save raupsuotąjį. Pirma jo mintis buvo pasukti arklį atgal ir pabėgti. Tačiau prieš jo dvasios akis išniro anksčiau vienos maldos metu girdėti žodžiai: „Tai, kuo tu bjauriesi, virs tau džiaugsmu ir malonumu". O kuo gi jis labiau bjaurėjosi, jeigu ne raupsuotaisiais? Ir štai ryžtingu savo valios mostu jis perlaužė save: nušoko nuo arklio, priėjo prie ligonio, įspraudė išmaldą į ligos suėstą jo ranką, pasilenkė ir pabučiavo žaizdotus jo pirštus. Be abejo, vidinis sukrėtimas buvo nepaprastas. Šventasis nežinojo, kaip jis užsėdo ant arklio ir kokiu keliu jojo tolyn. Tačiau viena jis juto, kad jo širdis buvo iš tikro pilna nuostabaus nežemiško džiaugsmo. Savojo Aš kiautą jis buvo pralaužęs, sunkiausios ligos ištiktą žmogų jis buvo įėmęs į savo būtį, jo buvimą bei likimą ant savęs išmėginęs ir tuo būdu pašalinęs pačią svarbiausią kliūtį kelyje į didįjį Karalių, kuris vis garsiau savęspi šaukė jo sielą.

Kitą dieną šv. Pranciškus jau drąsiai pasibeldė į San Salvatore delle Pareti — taip vadinosi raupsuotųjų ligoninė prie Asyžiaus — vartus. Įleistas į kiemą ir apsuptas dvokiančių, apipuvusių, žaizdomis aptekusių būtybių, jis išsitraukė kietai prikimštą piniginę ir pradėjo dalinti išmaldą. Kaulėtos, pamėlynavusios ir sudžiūvusios rankos iš visų pusių išsitiesė į labdarį, o šis kiekvienai spaudė po pinigą ir kiekvieną bučiavo kaip ir vakar. Nuo to laiko šv. Pranciškus jautė ypatingą pomėgį tarnauti raupsuotiesiems. Išsivilkęs iš šilko drabužių ir iškeliavęs į Gubį,

jis gyveno kaip tik raupsuotųjų ligoninėje, raišiodamas jų žaizdas, mazgodamas jiems kojas, plaudamas jų raiščius ir visaip kitaip jiems patarnaudamas.

Šią tarnybą jis padarė vienu iš savos bendruomenės uždavinių. Jau iš pat pradžios šventasis norėjo, kad jo broliai gyventų raupsuotųjų ligoninėse ir jiems tarnautų. Be abejo, pranciškonų ordinas nebuvo specialiai šiam reikalui įsteigtas, kaip lazaristų ar krucigerių. Jo paskirtis buvo kitokia. Vis dėlto tarnyba ligoniams neturėjo būti pamiršta. Dar daugiau, ji turėjo būti kelias į naują ordiną. Štai kodėl šv. Pranciškus iš naujokų reikalavo, kad jie kurį laiką pabūtų su raupsuotaisiais ir tuo būdu pasiruoštų tikram bendruomeniniam atsiskleidimui. Tarnyba ligoniams turėjo būti ugnis, kuri išmėgina žmogaus dvasią, išvalydama ją nuo savimeilės rūdžių. Ji turėjo būti ženklas, kad šv. Pranciškaus broliai plečia pasaulyje didžiojo Karaliaus žygį, už kurį šventasis buvo apsisprendęs ir kuriam istorijoje vykdyti jis ryžosi skirti savos bendruomenės gyvenimą.

3. Liga mums atrodo toks paprastas ir toks kasdieninis dalykas, kad jos nuostabumo beveik visiškai nejaučiame. Visokius susirgimus ir visokias negalias pergyvename kaip būtinybę, kaip neišvengiamą viso gyvybinio pasaulio likimą, į kurį ir mes patys esame neišsivaduojamai įjungti. Paviršium žiūrint, liga juk yra ne kas kita, kaip kovos už būvį išraiška, išeinanti aikštėn mumyse pačiuose, būtent: mūsų kūne. Mūsų organizmui svetimi pradai bei svetimos jėgos įsigali, pradeda jame veistis, naudoja mūsų gyvybę kaip medžiagą bei lauką savai gyvybei bei savam veikimui, suardo tuo būdu mūsų kūno sutartinę, ir mes susergame. Mūsų gyvybė ginasi nuo šių įsibrovėlių, tačiau jie ginasi taip pat, nes taip pat nori išsilaikyti. Bendrasis kovos už būvį dėsnis paliečia mus gal pačiu atkakliausiu savo pavidalu. Liga yra rungtynių metas už mūsų išsilaikymą žemėje. Gamtamoksliškai į šias rungtynes žiūrint, nematyti jose nieko nepaprasto. Kaip ir visoje gamtoje, taip yra ir mumyse pačiuose, nes ir mes juk esame gamtos dalelė. Šiuo atžvilgiu liga atrodo esanti pats suprantamiausias ir lengviausiai išsprendžiamas klausimas.

Visai kitaip tačiau yra žiūrint į ją religijos šviesoje. *Kovos už būvį Viešpats nesukūrė, nes Jis nesukūrė mirties.* Dievo pasaulyje kiekvienam turėjo būti vietos. Čia negalėjo būti stipresniųjų, kurie naikintų silpnesniuosius,

ir silpnųjų, kurie tarnautų medžiaga stipriesiems. Kūriniai, išėję iš Kūrėjo rankų, buvo *geri,* vadinasi, neturėjo polinkio nei kitiems kovos skelbti, nei jos iš kitų laukti bei į ją atsakyti. Padaras, kuris ateina į pasaulį jau apginkluotas *pulti,* nėra ir negali būti *tiesioginė* Viešpaties Valios apraiška. Nenorėdamas niekieno mirties,— o tai yra paties Apreiškimo tiesa,— Dievas pats negali leisti tokio kūrinio, kuriam mirties dėsnis būtų jo išsilaikymo sąlyga. Toksai sutvėrimas prieštarautų Dievo gerumui. Jis apreikštų ne Dievą, kuris yra Meilė, bet Dievą, kuris yra tiktai Protas, sugebąs įsteigti būtyje nuostabią, tačiau piktą ir siaubingą sutartinę. Toksai Dievas valdytų pasaulį, kaip jam prikaišioja Ad. Mickevičiaus „Vėlinių" Konradas, „tiktai išmintim, bet ne širdim". Krikščioniškasis Dievo kaip Meilės supratimas (plg. *7 Jn 4, 8*) neleidžia laikyti Viešpaties autoriumi kovos už būvį, nes tai reikštų laikyti Jį ir mirties autoriumi.

Jeigu vis dėlto ši kova reiškiasi visoje gyvojoje gamtoje; dar daugiau, jeigu ji paliečia ir žmogaus kūną, perkeldama jį į anų visuotinių rungtynių lauką, tai yra ženklas, kad gamta yra pagadinta savo gelmėse ir kad žmogus yra įsijungęs į šį visuotinį pagadinimą. Tai yra, kaip anksčiau sakyta, darbas žemėn nutremto šėtono, kuris čia plečia savo rūstybę ir savo veikimu išjuokia Viešpaties darbus. *Kovos už būvį dėsnis yra velnio atsakymas į visuotinę kūrinių sandorą, kurią Dievas pradžioje buvo sukūręs ir kurioje visi sutvėrimai turėjo būti broliai ir seserys.* Be abejo, gamtamoksliniam pasaulio aiškinimui šitoks svarstymas nieko nepasako. Užtat gamtamokslis ir pasitenkina kovą už būvį pasaulyje suradęs, ją aprašęs ir palikęs toliau vykti, neatskleisdamas demoniškų jos gelmių. Tuo tarpu religinis mąstymas kaip tik sustoja ties šitomis gelmėmis, nes jose atsiveria pati didžioji mūsų būties tragika, kilusi iš laisvo kūrinio *nuodėmės.* Kovos už būvį akivaizdoje religinis mąstymas pastebi, kokį gilų perversmą nuodėmė yra padariusi būtyje ir kodėl Kristaus atpirkimas turėjo būti anasai šv. Pauliaus minimas „naujas kūrimas — creatio nova", naujas pasaulio pagrindimas Dievu, esminis mirties pergalėjimas, pergalint tuo būdu ir kovos už būvį principą. Nuodėmė, kaip jau ne sykį ir ne vienoje vietoje esame pabrėžę, yra ne formalus Viešpaties valios peržengimas, bet *būties pastūmėjimas nebūties linkui* —„inclinatio ad nihilum" (šv. Augustinas). Todėl jos pasėkos yra ne juridinės, bet *ontologinės.* Nuo-

dėmė sukrečia būtį pačioje jos esmėje ir padaro ją mažiau esančią. Nuosekliai tad ir atpirkimas nuo nuodėmės yra ne atsiprašymas už „nemandagų elgesį", bet suardytos būties atstatymas. Tai yra kūrybinis ir tuo pačiu *ontologinis* aktas. Kristus pasirodė pasaulyje ne kaip *žmogaus* pasiuntinys Dievui atsiprašyti, bet kaip *Dievo* Siųstasis žmogui atkurti. Kadangi „per Jį *sukurta* visa danguje ir žemėje" *(Kol 1, 16)*, todėl per Jį turėjo būti visa ir *atkurta*. Būdamas „pirmgymis pirm viso sutvėrimo" *(Kol 1, 15)*, Jis tuo pačiu buvo pašauktas iš naujo visa sujungti su Dievu, „ar kas yra žemėje, ar danguje" *(1, 20)*, kad pirmavaizdinę savo galią išplėstų visuose padaruose ir juos visus iš naujo įbūtintų. *Atpirkimas yra būties įšaknijimas Kristuje kaip kūrinijos pirmavaizdyje.* Štai kodėl Išganytojas žemiškajame savo gyvenime kaip tik ėjo visų pirma ten, kur būtis buvo labiausiai nubūtinta, kur ji buvo labiausiai išrauta iš dieviškojo savo pagrindo: Jis ėjo pas vargšus, pas muitininkus, pas apsėstuosius, pas klystančiuosius, pas ligonius, nes jie visi vienaip ar kitaip buvo paliesti visuotinio būties sugadinimo. Visi jie buvo nuodėmės apraiškos, reikalingos naujo pagrindimo. Ir šį pagrindimą Kristus įvykdė. Jis buvo kertinis akmuo — lapis angularis, kaip Jį vadina Apreiškimas,— ant kurio išaugo atstatytasis kosmas — *Bažnyčia.*

Jeigu tad liga, kaip sakėme, yra kovos už būvį apraiška mumyse, tai nuosekliai ji yra prasiveržimas mūsų organizme ano visuotinio gamtos sugadinimo. *Ji yra nuodėmės votis,* išverčianti savo pūlius regimu būdu mūsų kūne. Ir kaip tik čia glūdi jos nuostabumas. Nėra jokios abejonės, kad rojinis žmogus, pats būdamas nuo ligų laisvas, turėjo, plisdamas žemėje, ir ją vaduoti iš ligų siautėjimo, iš šitos skaudžios voties. Jis turėjo apkuopti gyvąjį pasaulį nuo demoniško jo sutepimo. Jis turėjo būti didysis pasaulio gydytojas — ne medicina, kaip yra dabar, bet savo žodžiu, pilnu dieviškosios malonės. *Rojinės sandoros dėsniu žmogus turėjo nugalėti kovos už būvį dėsnį.* Pirmykščio žmogaus pripildytoje ir apvaldytoje žemėje turėjo įvykti anoji visuotinė sutartinė, kurios laukiame dabar kosmo pabaigoje ir apie kurią pranašas Izaijas sako, kad tuomet „vilkas gyvens šalia ėriuko, ir leopardas įsitaisys sau guolį šalia ožiuko; veršiukas, liūtas ir avis bus drauge, ir vaikas juos ganys; karvė ir meška kartu ės žolę: jų vaikai gulės sykiu; liūtas ės šiaudus kaip galvijas. Prie gyvačių olos žais kūdikis ir į skorpijonų

plyšius kaišios savo rankutes“ *(11, 6—8)*. Kova už būvį bus pasibaigusi, ir Viešpaties norėta pirmavaizdinė sutartinė bus atstatyta, nes Jo „pažinimo bus pilna žemė, kaip jūros yra pilnos vandens“ *(Iz 11, 9)*. Ši tad idealinė sandora turėjo būti rojinio žmogaus padaras, nes ja nešinas žmogus turėjo daugintis žemėje, ją apvaldyti ir sau pavergti. O pavergti žemę dieviškosios malonės pilnam žmogui reiškė atvaduoti ją iš šėtono rūstybės, iš to, kuriam ji buvo pavergta „ne savo valia“ *(Rom 8, 19)*. Rojinio žmogaus karalystėje kovos už būvį dėsnis turėjo būti išrautas su šaknimis, išraunant tuo pačiu bet kokią ligą bei negalią, bet kokį skurdą ir kentėjimą. Šiuo atžvilgiu žmogus turėjo būti pasaulio gelbėtojas pačia tikriausia šio žodžio prasme.

Kokia tad demoniška išjuoka yra virtęs šis pirmykštis jo pašaukimas! Šiandien jis pats savame kūne nešioja kovos už būvį dėsnį ir turi pats šią kovą pakelti, ne sykį joje visiškai pralaimėdamas, o beveik visados nukentėdamas. Užuot šį demonišką dėsnį pergalėjęs gamtoje, jis turi dabar pats jam paklusti savo prigimtimi. Užuot sutaikęs visus padarus tarp savęs, jis yra virtęs jų grumtynių lauku, skirdamas joms savo kūną. Liga yra pats didžiausias pasityčiojimas iš pirmykščio žmogaus paskyrimo, nes ji yra pats regimiausias nuodėmės ženklas, o *nuodėmė yra pasityčiojimas savo esmėje*. Žalčio pažadas padaryti žmogų „dievu“ pasibaigė tuo, kad šis „dievas“ pasislėpė krūmuose, nedrįsdamas pasirodyti tikrojo Viešpaties akivaizdoje. Dievo paskyrimas apvaldyti žemę ir ją sau palenkti pasibaigė *nuodėmės dėlei* tuo, kad šis „valdovas“ turėjo nusilenkti žemės elementams, prisiimdamas juos į savo organizmą ir iškęsdamas jų kovą ir savo paties pralaimėjimą mirtyje.

Ne veltui tad Izraelis ilgą laiką laikė ligą *kaltės* pasėka. Jobo nelaimės jo draugų kaip tik buvo aiškinamos jo nuodėmėmis. Be abejo, liga gali neturėti ir dažnai neturi ryšio su *asmenine* žmogaus kalte. Šia prasme Izraelio tradicija nebuvo teisinga. Todėl Jobas labai griežtai paneigė savo ligos ryšį su *savomis* kaltėmis ir nesutiko su savo draugų aiškinimu bei paguoda. Tačiau liga visados ir iš esmės turi ryšio su *pirmaprade* žmogaus nuodėme. Ji yra nuodėmė kūne. *Nusidėjusi prigimtis negali būti sveika, nes ji negali pergalėti savyje kovos už būvį dėsnio.* Liga nuodėmingai žmogaus būsenai nėra atsitiktinė, bet esminė. Kiekvienas žmogus yra ligonis, nes kiekvienas

yra nusidėjėlis, jeigu ne asmeninės, tai gimtosios nuodėmės prasme. Šiuo atžvilgiu galima ligą laikyti paprasta ir normalia žmogiškojo gyvenimo apraiška, bet tiktai tiek, kiek pati nuodėmė yra „paprastas" ir „normalus" dalykas. Bet jeigu nuodėmė žmogui nedera, tai nedera nė jos apraiška — liga. Jeigu iš nuodėmės žmogus turi būti išlaisvintas, tai tuo pačiu jis turi būti išlaisvintas ir iš jos apraiškos kūne arba iš ligos. Liga stovi toje pačioje žmogaus paniekų bei išjuokų plotmėje kaip ir skurdas, vergija, apsėdimas. Todėl ji taip pat šaukiasi Kristaus atpirkimo kaip ir visos kitos nuodėmingos mūsų egzistencijos sritys.

Štai kodėl žemėje pasirodęs Išganytojas visų pirma pasilenkė prie *ligonių,* vadinasi, prie tų, kurie *regimai* buvo nuodėmės ištikti. Tačiau Jis pasilenkė prie jų ne kaip gydytojas, bet kaip Atpirkėjas. Jo gydymas buvo ne medicininis, bet religinis: *Kristus žmones nuo ligų ne gydė, bet Jis juos nuo ligų atpirko.* Štai ko gamtamokslinis mąstymas negali suprasti, todėl veltui ieško anų būdų, *kaip* Kristus ligonius „gydė". Gal Jo seilės turėjo mums nežinomos galios atverti neregio akims? Gal Jo rankos perteikė magnetinę srovę paralitiko sąnariams? Gal Jo drabužis buvo primirkęs kažkokių mūsų dar nesurastų vaistų, pajėgiančių sustabdyti moteriškės kraujo plūdimą? Visi šie aiškinimai šauna pro šalį, nes visi jie išleidžia iš akių ligos kilmę iš nuodėmės. Tasai, kuris turi galios tarti „tavo nuodėmės tau atleistos" *(Mt 9, 5),* turi taip pat galios pasakyti „kelkis ir vaikščiok" *(ten pat).* Abu aktai yra lygiai *dieviški,* antgamtiniai, religiniai, bet ne juridiniai ar medicininiai. Abu jie yra *atperkamieji aktai.* Ligonių gydymas Kristaus veikloje buvo žmogaus kūno atpirkimas. Todėl šį gydymą suprasti gali tik teologija, bet ne medicina, tik religinis mąstymas, bet ne gamtamokslinis.

4. Šitoje vietoje atsiskleidžia mums ir giliausia tarnybos ligoniams esmė bei prasmė. Jeigu šv. Pranciškus bučiavo raupsuotųjų žaizdas, plovė jiems kojas, mazgojo pūliuotus jų raiščius, tai jis čia dirbo *pirmoje eilėje* ne medicinos ar higienos, bet *atpirkimo* darbą. Jis prisiėmė ant savęs ligonių naštą ir ją nešė, kaip kad Išganytojas nešė visų mūsų naštas. Asyžiaus šventajam toli gražu nekilo mintis būti medicinos tarnu, medicinine ligonių slauge. Jis buvo tarnas didžiojo Karaliaus, dalyvis Jo būtyje ir Jo išganomajame veikime. Todėl jis norėjo ligo-

niams daryti tai, ką ir Kristus darė: „Kas tiki mane, darbus, kuriuos aš darau, ir jis darys, ir didesnių už juos darys“ *(Jn 14, 12)*. Bet kaip Kristaus pasilenkimas prie sergančiųjų buvo ne gydytojo, o Atpirkėjo pasilenkimas, taip jis buvo toks lygiai ir šv. Pranciškaus. *Tarnauti ligoniams jam reiškė dalyvauti išganomajame Kristaus darbe.*

Todėl ne tepalai ar milteliai, ne raiščiai ar skalbiniai jam buvo šio dalyvavimo žymės, bet savo dvasios atvėrimas sergančiajam, pasilenkimas prie jo kaip prie nuodėmės aukos, dažnai nekaltos ir todėl mūsų užuojautos bei pagalbos dar vertesnės. Medicininė ir higieninė pagalba yra tik šio vidinio išganomojo darbo viršinė apraiška. Kartais ji gali būti nesėkminga, kartais jos gali iš viso nebūti. Tačiau žmogaus atsiskleidimas žmogui, sveikojo pasilenkimas prie sergančiojo turi būti visados, nes tik jis sujungia juodu buvimo bei likimo bendruomenėn, padalina tarp jų skaudų žmogaus gyvenimą ir padeda nelaimingajam jį pakelti — ne tiek kūnu, kiek dvasia, nes kiekviena liga paliečia ne tik mūsų gyvybę, bet ir mūsų dvasią. O šiame likimo pasidalijime žmogus labiausiai ir pasidaro kito brolis. Štai kodėl Kristus Jį klausiančiam įstatymo žinovui, kas yra artimas, papasakojo ne kurį kitą palyginimą, bet kaip tik tokį, kuris vaizduoja žmogaus santykius su ligoniu. Gailestingasis samarietis, raišiojąs sužeistąjį ir gabenąs jį į užeigą (plg. *Lk 10, 33—35*), kaip tik ir yra *tikrasis artimas,* nes jis „parodė gailestingumo“ *(10, 37)*. *Artimo meilė yra esmėje gailestingumo veiksmas tiems, kurie yra nuodėmės ištikti.* Tuo tarpu ligoniai jos prakeiksmą kaip tik labiausiai jaučia, todėl gailestingumo yra pirmoje eilėje reikalingi. *Ligoniai yra pirmaeiliai artimo meilės objektai.* Tarnauti ligoniui reiškia mylėti artimą, o tuo pačiu ir Dievą. Todėl ši tarnyba yra religinė savo esme ir išganinga savo apraiškomis, nes ji lengvina ne tik sergančiojo likimą, bet laimi Viešpaties malonės ir sveikajam.

Štai kodėl šv. Pranciškaus bučiavimas žaizdotų rankų raupsuotiesiems turi ne tik asketinę, bet ir metafizinę prasmę. Juo šventasis ne tik nugalėjo kūninį savo bjaurėjimąsi, bet ir atstatė žmogiškąją bendruomenę. Nuodėmė nutraukia santykius ne tik su Dievu bei pasauliu, bet ir su žmogumi. Šventraštis prasmingai pasakoja, kaip Kainas, užmušęs savo brolį Abelį, pasitraukė iš pirmosios žmonių bendruomenės ir „apsigyveno *kaip pabėgėlis* į ry-

tus nuo rojaus“ *(Pr 4, 16). Kiekviena nuodėmė išmeta žmogų iš buvimo drauge.* Ir šis pabėgimas kartojasi visame žemiškajame žmogaus gyvenime. Jis kartojasi ypatingai sveikųjų santykiuose su sergančiaisiais. Ligoniai patys, be abejo, iš bendruomenės nebėga. Atvirkščiai, jie, kaip sakėme, jos net ieško. Užtat bėga sveikieji. Tiksliau sakant, jie ligonius iš savos bendruomenės išmeta. Jie sukuria jiems ligonines, prieglaudas, atskyros namus, kad tik jie tarp sveikųjų nesimaišytų. Raupsuotuosius ištinka šis liūdnas likimas pirmoje eilėje, nes jie labiausiai darosi bendruomenei svetimi — ne savo pavojingumu, bet savo išvaizda. Ir *juo žmonių bendruomenė yra nuodėmingesnė, juo ligonių išskyrimas iš jos yra griežtesnis.* Bedieviškojoje bendruomenėje jis eina net ligi visiško sergančiųjų sunaikinimo, kurį dar taip neseniai regėjome patys savo akimis.

Bučiuodamas tad raupsuotojo žaizdas, šv. Pranciškus parodė, kad ligonis ir toliau pasilieka žmogiškosios bendruomenės narys; dar daugiau, kad jis yra vertas ypatingos kitų narių meilės, nes jis yra ypatingai nuodėmės ištiktas. Šv. Pranciškaus pabučiavimas buvo Judo pabučiavimo priešginybė. Bučiuodamas Kristų Alyvų kalne, Judas Jį *išdavė,* vadinasi, Jį iš žmogiškosios bendruomenės išskyrė: jis pardavė Išganytoją kaip daiktą ar gyvulį. Bučiuodamas raupsuotąjį, šv. Pranciškus jį į žmogiškąją bendruomenę *priėmė.* Nesvarbu, kad kūniškai šis raupsuotasis ir toliau pasiliko tarp keturių San Salvatore delle Pareti sienų. Tačiau šventojo pabučiavimas užgrindė aną prarają, kuri buvo atsivėrusi tarp jo ir žmonių, gyvenančių anapus šių sienų. Jis parodė ligoniui, kad šis yra toks pat žmogiškosios bendruomenės narys kaip ir kiti ir kad jo žaizdos yra visų mūsų bendro likimo žaizdos. Asyžiaus šventasis čia kaip tik ir atstatė tai, kas buvo pradėta griauti Kaino ir kas aukščiausią viršūnę pasiekė Getsemanės naktį. Raupsuotasis žmogus, kaip jau buvo sakyta, reiškė viduramžiams patį Išganytoją. Bučiuodamas tad raupsuotojo žaizdas, šv. Pranciškus bučiavo Kristų, bučiavo tam, kad Jį, Judo išduotą ir išstumtą, vėl atprašytų į nusikaltusią mūsų bendruomenę. Šiame pabučiavime glūdėjo pastanga išdeginti Judo pabučiavimo prakeiksmą. Raupsuotasis buvo pats mažiausiasis Kristaus brolis, ir šis brolis Asyžiaus Neturtėlio — taip pat mažesniojo brolio — buvo pakviestas būti drauge su mumis, nepaisant

išniekintos jo išvaizdos mūsų akims ir šlykštaus jo kvapo mūsų uoslei.

Tarnyba raupsuotiesiems, vykdyta šv. Pranciškaus, buvo žmogiškojo buvimo drauge atstatymas, nes *šventųjų bendruomenėje leprozoriumo nėra.* Štai kodėl ši tarnyba turi metafizinę prasmę ir štai kodėl šv. Pranciškus iškyla prieš mūsų akis kaip pagrindinis krikščioniškosios bendruomenės ramstis. Svyruojančią Laterano baziliką jis parėmė ne tik savo neturtu, bet ir savo meile *artimui ligoniui,* šiam ryškiausiam Kristaus ir visų mūsų broliui.

IV. MOTERS PERGYVENIMAS

1. Nors savo jaunystėje šv. Pranciškus buvo išlaidus ir plepus, nors jis mėgo linksmą draugiją ir joje nuolatos sukiojosi, tačiau visi jo gyvenimo aprašinėtojai pabrėžia, kad *santykiuose su moterimis jis buvęs nepaprastai skaistus.* Nei jis pats apie jas nepadoriai nekalbėdavęs, nei savo draugams neleisdavęs savo akivaizdoje tarti „riebesnio" žodžio. O jei kuris užsimiršdavęs ir ką nors netinkamo lepteldavęs, šv. Pranciškaus veidas tuojau pasidarydavęs rimtas, net rūstus, ir išsišokėlis beregint nutildavęs. Lyčių misterija jam buvo šventa, todėl jis neteršė jos nešvariomis šnekomis, kas taip labai yra įprasta visų amžių jaunimui. Moters atžvilgiu Asyžiaus šventasis elgėsi kaip tikras riteris: *jis gynė ją visų pirma nuo savęs paties.* Vargiai jis turėjo savo jaunystėje konkrečią širdies damą. Apie tai nekalba nė vienas biografas. Užtat kiekvieną jis pergyveno taip, tarsi ji būtų vienintelė jo išrinktoji.

Reikia nepamiršti, kad dvyliktojo šimtmečio riterių dama nebuvo jų mylimoji, sužadėtinė ar žmona, bet *moteris idealas,* savotiškas vyriškojo garbinimo objektas, vyriškųjų žygių skatintoja bei laimintoja, žiūrovė turnyruose. Riterių dama buvo *tolima mylimoji,* su kuria jie dažniausiai neturėjo gyvenimiško ryšio. Tačiau kaip tik todėl ji gyveno jų vaizduotėje skaisti, nepalytėta, nekalta, kaip ir Mergelė Marija, kurios prasmuo ji buvo ir iš kurios kulto ji išaugo. *Riterių dama buvo istorijos sukurtas Marijos simbolis.* Be abejo, reikia apgailestauti, kad riterių amžius moters idealo, ano amžinojo moteriškumo ieškojo ne šeimoje, bet *šalia jos,* ir kad tuo būdu moters tikrovė — kaip tik pati artimiausioji — neteko to jaukaus spindėjimo, ku-

rį jai teikia sužadėtinės ar žmonos meilė. Nei savo sužadėtinių, nei tuo labiau žmonų riteriai Marijos prasmeniu nelaikė, jomis nesižavėjo ir jų neaukštino. Romantinis moters pergyvenimas riteriams buvo nežinomas. Amžinojo moteriškumo jie ieškojo tolybėse. Tai buvo pateisinama *objektyviai,* nes iš tikro nė viena konkreti moteris Marijos tobulai neišreiškia. Tačiau ši netobulybė tiko ne tik riterių sužadėtinėms bei žmonoms, bet ir kiekvienai kitai moteriai — net ir tolimiausiai, net ir neprieinamiausiai. Artimos moters žeminimas tolimosios naudai vedė riterių šeimą į nuosmukį, kuris visu ryškumu kaip tik ir prasiveržė Renesanso metu.

Vieno tačiau dalyko negalima riterių amžiui paneigti: *moteriško idealo skaistybės.* Artima moteris riteriams nebuvo amžinojo moteriškumo išraiška kaip tik todėl, kad ji nebuvo skaisti. Moteriškajame riterių ideale slypėjo mintis, kad moteris yra įausta į mūsų nuodėmę ir į mūsų atpirkimą ne kuo kitu, kaip tik savo skaistumu. Jeigu prieškrikščioniškoji istorija ir net pirmieji Krikščionybės šimtmečiai (plg. šv. Jeronimą) žiūrėjo į moterį kaip į senąją Ievą ir todėl ją niekino dėl josios kaltės, tai riterių amžius žvelgė į moterį jau kaip į Naujosios Ievos atstovę ir todėl ją garbino dėl dieviškojo jos būties spindėjimo. Riterių damoje šis pergyvenimas kaip tik ir išėjo aikštėn visai konkrečiu pavidalu. Būdamas riteris visa savo dvasios sąranga ir savo pasiryžimais, šv. Pranciškus gal labiau negu kuris kitas jo amžininkas buvo šio pergyvenimo pagautas, juo persunktas ir jo vedamas. Ruošdamasis gauti riterio kardą bei ietį iš Walterio de Brienneso rankų, jis saugojo skaisčią savo širdį, kad ji būtų verta jo būsimosios akių žvilgio ir pirštinaitės mosto.

Šitoks tad jaunystės nusistatymas padarė, kad Asyžiaus šventasis ir vėlesniame savo gyvenime, pasidaręs didžiojo Karaliaus riteriu, moterų nelaikė *piktu gundymu,* kaip daugelis ankstyvesnių Krikščionybės asketų ir šventųjų, ir todėl nuo jų nebėgo. Tiesa, jis gerai žinojo, kad draugavimasis su moterimis yra pavojingas, todėl savo broliams ne kartą sakydavo: „Draugauti su moterimis ir jų neliesti yra taip lygiai sunku, kaip eiti per ugnį ir nenusisvilinti padų" (Celano 117). Tuščių tad ir nereikalingų draugysčių jis stropiai vengdavo. Jo kalbos su moterimis būdavo santūrios, rimtos ir prasmingos. Pastebėjęs, kad kuri nors jo pokalbių dalyvė suka flirto linkui, jis tuojau nuleisdavo akis ir nutildavo arba pradėdavo

melstis. Apskritai šv. Pranciškaus žvilgis šia prasme buvo labai apvaldytas. Kartą jis vienam broliui atvirai prisipažino: „Tiesą pasakius, broli, aš negalėčiau nė vienos moters atpažinti iš veido, išskyrus dvi; šiųjų veido bruožus aš pažįstu, visų kitų — ne“ (Celano 117). Vis dėlto šis žvilgio kuklumas neturi nieko bendro su Egipto atsiskyrėlių moters vengimu. Jeigu šv. Pranciškus retai kada pažvelgdavo į moters veidą, tai ne todėl, kad jis moterį būtų laikęs velnio pinklėmis vyrui sugauti, bet todėl, kad jis *nedrįso* į ją pažvelgti, kadangi ją pergyveno nuostabiai kilniai ir todėl ją šventai gerbė. Bet tikrai ir giliai moterų bičiulystei jo širdis buvo atvira, ką rodo anos dvi moterys, kurių veidus jis gerai pažino ir prie kurių jis buvo prisirišęs visą savo gyvenimą.

Šios dvi moterys, sudariusios savotišką, tačiau labai prasmingą išimtį Asyžiaus šventojo santykiuose su priešinga lytimi, buvo šv. *Klara* iš Asyžiaus ir *Giacoma* iš Romos. Šv. Klara, šis „palaimintojo tėvo Pranciškaus augalėlis“, kaip ji pati save vadino, iš tikro buvo dvasinė jo sesuo, jo augintinė Kristuje, jo idealo gražiausia įvykdytoja moteriškojoje sieloje ir moteriškajame gyvenime. Jeigu šv. Pranciškus yra vadinamas „antruoju Kristumi“, tai šv. Klarą reikia pavadinti Evangelijos Marija, kuri visą gyvenimą nuolankiai sėdėjo prie savo mokytojo kojų ir klausėsi jo žodžių. Ji buvo to paties miesto gyventoja kaip ir šv. Pranciškus, tik jos kilmė buvo aristokratiška. Šv. Klaros tėvas Favarone di Offreduccio priklausė prie Asyžiaus aukštuomenės ir turėjo puikius rūmus miesto viduryje. Būdama šešiolikos metų ir jau tėvų ruošiama tekėti, šv. Klara išgirdo šv. Pranciškaus pamokslą, ir tą akimirką jai pasidarė aišku, kad šio žmogaus kelias yra ir jos kelias. Savo giminaitės lydima ji tuojau nuvyko pas šventąjį pasitarti. Šv. Pranciškus paregėjo joje paties Dievo siųstąją *padėjėją* jo idealui žemėje išplėsti, todėl aiškiai ir atvirai patarė jai nenusileisti vedybiniams tėvų planams, bet palikti pasaulį ir pasirinkti Kristų vieninteliu savo Sužadėtiniu. Nepaisydama smarkaus giminių priešinimosi, šv. Klara rado savyje jėgos bei drąsos šio patarimo paklausyti. 1212 m. Verbų sekmadienis, kurį ji praleido Asyžiaus katedroje, priimdama palmės šakelę iš vyskupo rankų, buvo sykiu ir pastaroji pasaulinio jos gyvenimo diena. Atėjus nakčiai, ji slapta pabėgo iš tėvo rūmų ir atvyko į Porciunkulę pas šv. Pranciškų. Šventojo broliai pasitiko ją, išeinančią iš miško,

su žibintais, nusivedė tiesiog į bažnytėlę, ir čia Klara tapo pranciškone. Ji gavo šiurkštų abitą vietoje šilko drabužių ir medines klumpes vietoj puikaus aristokratės apavo; pats šv. Pranciškus nukirpo auksinius jos plaukus ir pridengė jos galvą vienuolės gaubtuvu. Paskui ji padarė tris vienuolinius įžadus — neturto, skaistybės ir klusnumo, pasirinkdama šv. Pranciškų savo viršininku. Dar tą pačią naktį ji buvo palydėta pas benediktines į Isola Romanesca. Nuo to laiko santykiai tarp šv. Pranciškaus ir šv. Klaros nenutrūko ligi pat jos mirties.

Šalia šios susitelkusios ir tik anam vienam didžiajam rūpesčiui (plg. *Lk 10, 42*) atsidėjusios Marijos šv. Pranciškus turėjo ir *Mortą,* kurios žvilgis buvo daugiau atkreiptas į žemiškuosius reikalus. Tai buvo Giacoma di Settesoli, Romos aristokrato Gratiano Frangipani'o žmona, su kuria šv. Pranciškus susidūrė taip pat 1212 m., atvykęs pas pop. Inocentą III prašyti savo ordinui pripažinimo. Iš šios kasdieninės pažinties išsivystė nuoširdi draugystė, trukusi ligi pat šventojo mirties. Kiekvieną sykį, kai tik šv. Pranciškus atvykdavo į Romą, aplankydavo ir Giacomą. O ši stengdavosi šventajam padėti kuo begalėdama: ji gamino jam valgį (šv. Pranciškus ypač mėgo jos virtą migdolų kremą); ji padovanojo jam ėriuką, o iš jo vilnų vėliau suverpė ir išaudė abitą, kuriame šventasis mirė; ji aplankė jį paskutinės ligos metu ir išvirė jam mėgstamo kremo, apie kurį jis vis pasvajodavo sirgdamas; ji pirmoji apverkė jo lavoną ir išbučiavo jo stigmų žaizdas. Reikia pastebėti, kad į Porciunkulės vienuolyną, kur šventasis gyveno ir mirė, negalėjo įžengti jokia moteris. Tačiau kai broliai sergančiajam šventajam pranešė, kad atvykusi Giacoma, bet kad regula draudžianti moteris įsileisti, šv. Pranciškus atsakė: „Šiai moteriai anas nuostatas negalioja" (Spec. perf. 285). Mirus šv. Pranciškui, Giacoma nebegrįžo į Romą, bet pasiliko Asyžiuje, daug padėjo pranciškonams ir mirė sulaukusi gilios senatvės.

2. Šita nuoširdi ir ilgametė šv. Pranciškaus draugystė su šv. Klara ir Giacoma rodo, kad jo santykis su moterimi buvo pagrįstas *pozityvine skaistybe,* esmingai skirtinga nuo grynai *negatyvinio susilaikymo.* Šis skirtumas nėra pramanytas. Jį yra nurodęs pats Kristus, kalbėdamas apaštalams apie dvi nevedančiųjų rūšis. Jo mokiniai, išgirdę, kad vyrui nevalia moters paleisti arba kito paleistąją vesti, nes tokiu atveju abu svetimoteriauja (plg. *Mt 19, 9*), pastebėjo: „Jei toks vyro dalykas su moterimi, tai

neverta vesti“ *(19, 10)*. Šiuose žodžiuose kaip tik ir apsireiškė grynai negatyvinio susilaikymo esmė. Kadangi sykį susirišęs su moterimi vyras nebegalės nuo jos vėliau atsirišti, nepaisant kokia ji pasirodytų moterystės gyvenime, todėl esą neverta iš viso vesti, neverta rizikuoti ir savo ateitį statyti pavojun. Moteris nesanti tokia didelė vertybė, kad dėl jos reiktų aukoti gyvenimo ramybę ir laimę. Geriau esą jos visiškai išsižadėti ir pasilikti nevedus. Tokia buvo pirmoji Kristaus mokinių atoveika į Jo paskelbtą moterystės neišardomybę. Lengva tačiau pastebėti, kad iš šitokio nusistatymo kilęs susilaikymas yra grynai neigiamas. Jis atmeta moterį, bet jos vietoje nieko nepastato; jis bėga nuo vedybinio ryšio, bet palieka žmogų vienišą, su niekuo kitu jo nesusiedamas ir jo vienatvės neužpildydamas. Gali šitoks nusistatymas psichologiškai ir būti suprantamas, tačiau savo turiniu jis yra visiškai negatyvus.

Savo atsakyme į mokinių pasipurtymą moterystės amžinumo akivaizdoje Kristus tik dar labiau išryškino šį neigiamą susilaikymą. „Yra eunuchų,— kalbėjo Jis,— kurie *tokie gimė iš motinos įsčios, ir yra eunuchų, kurie žmonių padaryti*“ *(19, 12)*. Kitaip sakant, yra nevedančiųjų, kuriems pati prigimtis nedavė galios santykiauti su moterimi; yra taip pat nevedančiųjų, kuriems šią galią atėmė žmonės. Abejų susilaikymas yra grynai negatyvinis, nes *čia skaistybė yra saugoma todėl, kad neturima galios ją prarasti*. Kristus čia kalba, be abejo, apie kūninę galią. Tačiau Jo žodžiai tinka ir dvasiniam žmogaus apsisprendimui. Ir dvasiškai žmogus gali apsispręsti grynai negatyviai ir virsti nevedančiuoju dėl rizikos baimės, dėl nenoro aukotis, dėl aversijos kitai lyčiai ir dėl įvairių kitų, grynai neigiamų priežasčių. Tokiu atveju žmogus įsijungia į anų Kristaus minimų eunuchų skaičių *dvasine* prasme. Šalia kūninių eunuchų esama ištisos eilės *psichinių eunuchų*, kuriuos tokiais padarė *kiti*, suprantant šį žodį prasme grynai neigiamų motyvų, stovinčių šalia žmogiškojo Aš ir todėl palenkiančių jo apsisprendimą svetimiems pradams. Nevedantieji todėl, kad „neverta vesti“, paviršium žiūrint, atrodo apsisprendę patys, iš tikro tačiau jie yra *apspręsti* anų svetimų motyvų ir todėl eunuchais kitų padaryti. Jie tinka į minėtų eunuchų rūšį, nes visi yra grynai neigiamojo susilaikymo atstovai bei reiškėjai.

Bet štai šalia šios negatyvinės eunuchų rūšies Kristus pastato pozityvinę: „Ir yra eunuchų, kurie patys save tokiais padarė dėl dangaus Karalystės“ *(19, 12)*. Šie neve-

dantieji jau yra patys apsisprendę pačiose savojo Aš gelmėse. Jokia moterystės gyvenimo rizika, joks ateities netikrumas jų apsisprendimui neturi įtakos. Vienintelis motyvas, kodėl jie neveda, yra *dangaus Karalystė*. Jie atsisako nuo moters ne todėl, kad moteris būtų jiems pavojus ar piktas gundymas, bet todėl, kad jie renkasi *kitokį* žemiškojo gyvenimo būdą, kuriame nėra vietos kasdieniniam susirišimui su moterimi, iš kurio tačiau moteris *kaip tokia* anaiptol nėra išskiriama. Dangaus Karalystė taip labai reikalauja *viso* žmogaus —„mylėsi Viešpatį, savo Dievą, *visa* savo širdimi, *visa* savo siela ir *visa* savo mintimi" *(Mt 22, 37)*,— jog kas jai iš tikro atsideda, tas *egzistenciškai* nebeturi nei laiko, nei jėgos rūpintis savo žmona ir savo šeima. Sąmoningai pabrėžiame žodį „egzistenciškai", norėdami tuo pasakyti, kad *nevedimas nėra krikščioniškojo gyvenimo esminis principas, bet tiktai* viena iš konkrečių priemonių išvengti pasidalijimo tarp *Dievo ir pasaulio*. Dievo Karalyste rūpintis, ją žemėje skleisti ir už ją kovoti yra kiekvieno krikščionio uždavinys, nuo kurio niekas nėra atleidžiamas, vis tiek, ar jis būtų vedęs, ar nevedęs. Todėl šv. Paulius ir sako: „Esi surištas su moterimi, nemėgink atsirišti. Esi laisvas nuo moters, neieškok moters" *(1 Kor 7, 27)*. Kitaip tariant, krikščioniškojoje egzistencijoje kiekvienas luomas yra geras ir kiekvienas yra įrankis dangaus Karalystei. Moterystė toks įrankis yra ypatingu būdu, kadangi ji yra *sakramentas*, vadinasi, žmogų pašventiąs ir jį perkeičiąs išganymo tvarkos dalykas. Todėl būtų klaida manyti, kad vedusieji turi menkesnių uždavinių Dievo Karalystės atžvilgiu arba kad jie turi menkesnių malonių šiems uždaviniams atlikti. Jeigu krikščionis, būdamas surištas su moterimi, neturi mėginti atsirišti, tai reiškia, kad jis ir šiame susirišime yra pašauktas būti pilnutiniu krikščionimi.

Vis dėlto žemiškojoje mūsų kelionėje, tamsioje ir nuodėmingoje, vyro ir moters ryšys ne sykį kliudo žmogaus ir Dievo ryšiui tobulai išsiskleisti; kliudo tuo būdu, kad mūsų žvilgį palenkia į žemę, į daiktus, į kūną. „Kas vedęs, tas rūpinasi pasaulio dalykais, kaip įtiktų žmonai, ir yra pasidalinęs" *(1 Kor 7, 33)*. Ne moterystėje kaip dieviškajame sakramente glūdi šis rūpestis „pasaulio dalykais" ir ne moterystė kaip Kristaus ir Bažnyčios paslapties atvaizdas verčia žmogų būti pasidalinusiu, bet žemiškosios egzistencinės jos apraiškos, jos psichologinis vykdymas kasdienybėje, jos bendruomeninis-socialinis-ekonomi-

nis išsilaikymas. Nėra jokios abejonės, kad jungtuvių sakramentas duoda žmogui malonės visas šias neigiamybes pergalėti ir moterystę padaryti šventumo keliu. Šia prasme ir pop. Pijus XI sako, kad „Kristus, sakramentų steigėjas bei atbaigėjas, paversdamas tikinčiųjų moterystę tikruoju Naujojo Įstatymo sakramentu, padarė ją taip pat tikru Dievo malonės ženklu ir šaltiniu, siekdamas atbaigti prigimtąją meilę, patvirtinti neišardomą vieningumą ir pašvęsti pačius susituokusius“ [42]. Vis dėlto ne vienas panori „melstis Viešpačiui be kliūčių“ *(1 Kor 7, 35)*, todėl išsižada moterystės, tačiau ne todėl, kad moterį niekintų ar jos bijotų, bet todėl, kad, ryšio su ja išsižadėjęs, visapusiškiau ir lengviau atsiduotų vienam tik Dievui. Tai yra grynai *praktinis*, ne principinis išsprendimas. Tai yra pašaukimas eiti *savotišku* žemėje keliu, nes pirmykštis, paties Kūrėjo įsteigtas ir Jo norėtas kelias yra moterystė. Todėl ir Kristus, atsiliepdamas į savo mokinių apsisprendimą nevesti, pastebėjo: „Ne visi išmano tą žodį, bet tie, kuriems duota“ *(Mt 19, 11)*. *Nevedimas dėl dangaus Karalystės yra dovana iš aukšto*. Tai savotiška charizma, kuri dėl savo išimtinio pobūdžio nesudaro principo, o tiktai konkrečią praktiką, Bažnyčios palaimintą ir pripažintą. Pirmykštis paties Dievo paskelbtas dėsnis „negera yra žmogui būti vienam“ *(Pr 2, 18)* turi galios ir Krikščionybėje. Tačiau kadangi šio dėsnio žemiškasis vykdymas pasirodo esąs ne sykį klaidus, todėl jis yra pakeičiamas kitu krikščioniškojo gyvenimo būdu — *celibatu;* pakeičiamas tų, kurie yra šiam būdui pačios Šv. Dvasios pažymėti.

Vis dėlto celibatas neturi nieko bendro su aukščiau minėtu negatyviniu susilaikymu arba su psichine eunuchyste. Celibatinė gyvenimo forma yra pilna turinio, pilna prasmės, aukos ir meilės. Moteris čia nėra nei žeminama, nei jos bijoma. Jei psichiniai eunuchai nuo moters bėga, nes jos bijo kaip pavojaus ar gundymo, tai nevedantieji dėl dangaus Karalystės šį pavojų bei gundymą pergali aukštesniu moters pergyvenimu, kylančiu jiems iš patiės jų apsisprendimo. Tarnyba Viešpačiui kilnina ne tik patį tarnaujantįjį, bet sykiu jo turimą žmonių bei daiktų pergyvenimą. Dangaus Karalystės šviesoje pasaulis atrodo visiškai kitaip negu tada, kai Dievas yra tik antrinis rūpestis. Moteris šios šviesos yra ypatingai išskaistinama bei perkeičiama. Ji čia netenka tos tamsios gelmės, kuria ji vyrą traukia ir sykiu jį žudo. Ji virsta atstove amžinojo moteriškumo, kuris mus, kaip jau Goethe gražiai yra pa-

sakęs, kelia aukštyn ir palaiko. Atsidėjusieji tik Viešpačiui gerai žino, kad moteris iš dangaus Karalystės ne tik kad nėra išskiriama, bet kad ji čia užima ypatingai svarbią vietą ir vaidina ypatingai svarbų vaidmenį. Mergelė Marija, toji „dangaus Karalienė", kaip mes ją vadiname litanijoje, įveda į šią Karalystę moteriškąjį pradą ir tuo pačiu atskleidžia mums nuostabią jo reikšmę būties atstatymui. Moteriai išganymo tvarkoje visa galia tinka tai, ką skelbia šv. Kryžiaus prefacija: „Unde mors oriebatur, inde vita resurgeret — iš kur kilo mirtis, iš ten tegu prisikelia ir gyvenimas". Kaip moteris Ieva buvo pirmoji žmonijos nusidėjėlė, taip moteris Naujoji Ieva yra pirmoji mūsų atpirkimo bendrininkė. Kaip moteriškoji prigimtis atsivėrė žalčio gundymui, taip ji atsivėrė ir amžinajam Logos Marijos įsčioje. Davusi savo sutikimą apgavikui rojuje, moteris tarė savo „fiat" ir Tiesos Dvasiai Nazarete.

Todėl būtų visiškai priešinga Krikščionybei, jeigu nevedantieji dėl dangaus Karalystės moterį žemintų arba nuo jos bėgtų. Priešingai, jie turi žiūrėti į moterį Atpirkimo paslapties šviesoje, nes senąją Ievą jau yra pakeitusi Naujoji Ieva, Mergelė ir Motina, visos būties Karalienė, apvainikuota žvaigždėmis ir turinti mėnulį po savo kojomis (plg. *Apr 12,1*). Celibato laikymas savaime žadina esmingai kitokį moters pergyvenimą negu psichinė eunuchystė; pergyvenimą, kuris kaip tik padeda šio gyvenimo nešėjams pergalėti neperkeisto lytiškumo grėsmę ir sykiu išlaikyti gilią bei nuoširdžią pagarbą kiekvienai moteriai kaip Mergelės Marijos prasmeniui žemiškojoje mūsų egzistencijoje. Nuo šio naujo moters pergyvenimo priklauso celibatinio gyvenimo prasmingumas. Kur šio pergyvenimo nėra, ten celibatas atkrinta į grynai negatyvinį susilaikymą, į aną psichinę eunuchystę ir pasidaro nevaisingas. Savo esmėje celibatas yra didžiulis teigimas: teigimas moters, teigimas jos prasmės bei reikšmės, teigimas jos vaidmens tiek žmogiškosios pilnatvės išskleidime, tiek josios atpirkime; vadinasi, teigimas viso to, ką Viešpats pradžioje buvo įsteigęs ir ką Jis vėliau savo malone išaukštino. Jeigu tad celibatas šį savo esminį teigimą išduoda, pradėdamas moterį neigti ir bėgti nuo jos dėl minėtų svetimų motyvų, jis savaime pereina į Kristaus minimą negatyvinį susilaikymą ir netenka tos aukštos vertės, kurią jam teikia Bažnyčia. O išsilaikyti pozityvinėje skaistybėje celibatinė gyvenimo forma gali tik tuomet, kai ji yra atremta į *naują* moters pergyvenimą.

Kame glūdi šio naujo pergyvenimo esmė? Kuo reiškiasi šis naujas santykis su moterimi?— Į tai kaip tik ir yra mums atsakęs šv. Pranciškus. Kartą prie Bavagnos jis ir vienas jo brolis, kuris jį lydėjo, buvo dviejų moterų — motinos ir dukters — pavalgydinti. Ta proga šventasis pasakė moterims keletą pamokymų. Kalbėdamas, kaip įprasta, nežiūrėjo joms į veidą, bet visą laiką buvo nuleidęs akis žemyn. Jiems iškeliavus, jį lydintis brolis tarė šventajam: „Kodėl tu nė sykio nepažvelgei į tą jauną, maldingą mergaitę? Argi nepastebėjai, kaip ji tiesiog ryterijo tavo žodžius!"— Tada šv. Pranciškus atsakė: „Kas gi gali drįst žiūrėti į Kristaus sužadėtinę!" (Joergensen 396). Šiais žodžiais Asyžiaus šventasis kaip tik ir atskleidė, koks turi būti krikščioniškasis moters pergyvenimas vyro sieloje: ne baimė, ne bėgimas, ne žeminimas, bet *šventa pagarba, kilusi iš moters kaip Kristaus sužadėtinės pergyvenimo.* Kiekviena moteris pačia savo prigimtimi ir savo vieta išganymo tvarkoje yra pažadėta Kristui. Kiekviena moteris yra su Juo ypatingai susieta — net jeigu ji būtų ir Marija Magdalietė prieš savo atsivertimą. Savo santykiuose su moterimi krikščionis vyras visados ir visur yra Kristaus — ano tikrojo ir vienintelio jos Sužadėtinio — atstovas. Todėl savaime suprantama, kad šie jo santykiai turi būti skaistūs ir pilni didžios pagarbos. Jeigu senieji germanai, kaip liudija Tacitas, jautė moteryse gyvenant kažką dievišką —„aliquid sanctum et improvidum inesse putant",— tai čia buvo ne kas kita, kaip savaimingas nesugadintos žmogaus prigimties nujautimas, kad moteris yra šventa savo gelmėse, kad pirmavaizdinė jos paskirtis yra reikšti žmogiškosios prigimties atsivėrimą Dievui ir galop priimti Jį asmeniniu pavidalu į savo įsčią. Tai ir yra tasai naujas pergyvenimas, kuris buvo nuostabiai ryškus šv. Pranciškaus sieloje ir kuris turi žymėti visus nevedančiuosius dėl dangaus Karalystės. Būdamas šios Karalystės padaras, moters kaip Kristaus sužadėtinės pergyvenimas turi galios išskaistinti vyro ir moters santykius ir sykiu padaryti juos vaisingus, net ir atsisakius moterystės ryšio.

Kokį tačiau pagrindą turi šitoks pergyvenimas? Kas jis yra savyje: tik metafora, tik gražus poetinis vaizdas, ar metafizinė tikrovė?— Štai klausimas, kuris mus veda į lyčių gelmes ir kurio atsakymas padės mums suvokti šv. Pranciškaus nedrąsą pažvelgti moteriai į veidą ir sykiu nuoširdų jo dvasios atvėrimą moteriškajai bičiulystei.

Šv. Pranciškus moterų atžvilgiu įvykdė tai, ko Krikščionybė reikalauja iš *kiekvieno* vyro, nes jis moters pergyvenimą kaip tik ir sėmė iš Krikščionybės gelmių, iš ano antgamtinio pagrindo, kurį Kristus yra padėjęs ir kuris vyro ir moters santykiuose turi išsiskleisti.

3. Ne vienas nustebs patyręs, kad Šventasis Raštas turi vieną knygą, kurioje nėra Dievo vardo. Tai Giesmių Giesmė. Jos turinį sudaro paprastutė ištikimos meilės istorija. Sulamita, jauna, bet jau ištekėjusi moteris, bandų ganovė, smalsumo vedama pamėgina įsisėsti į pro šalį pravažiuojančio karaliaus Saliamono vežimą ir yra nuvežama į Jeruzalę, į rūmus, kad būtų viena iš valdovo meilužių, kurių Saliamonas savo metu yra turėjęs net tris šimtus (plg. *3 Kar 11, 3*). Vis dėlto ji, nors ir apsupta prabangos, nors ir gundoma karaliaus grožio, nepažeidžia ištikimybės pažado, bet visą laiką ilgisi savo mylimojo, kurio meilė ją „gaivina labiau negu vynas" *(1, 2)*. Ji nuolatos apie jį svajoja ir girdi dvasioje, kaip jis šaukia ją grįžti atgal į ganyklas, nes „žiema jau praėjo, lietus nustojo, laukuos pasirodė gėlių, atėjo laikas dainuot, krašte girdėti purplelio balsas" *(2, 11—12)*. Saliamono pastangos prie jos artintis pasilieka be vaisių. Vadinamuoju „guolio šokiu", kurį jaunamartės dar ir šiandien Sirijoje šoka, Sulamita aiškiai leidžia karaliui suprasti, kad ji yra ištekėjusi ir kad todėl jo meilinimasis negali būti atsakytas. Saliamonas mėgina ją girti, rodo visą savo didybę, bet Sulamita nuolatos kartoja: „Mano mylimasis man, o aš jam" *(2, 16; 6, 2; 7, 10)*. Ji šaukiasi jo, kad jis ateitų ir ją išvaduotų: „Ateik, mano mylimasis, ir išsivesk mane į laukus! Mes pernakvosime kaimuose, o rytą eisime į vynuogynus pažiūrėti, ar vynuogės sprogsta, ar pumpurai prasidaro, ar granatų medžiai žydi" *(7, 12—13)*. Galop ji išsilaisvina iš karaliaus haremo ir grįžta vėl į dykumas, sveikinama savo pažįstamų. Savo mylimajam ji sako: „Prispausk mane kaip antspaudą prie savo krūtinės, kaip antspaudą ant savo rankos, nes meilė yra stipri kaip mirtis" *(8, 6)*.

Kuo yra *šventa* ši knyga?— Ne tuo, kad ji aprašinėtų Dievo darbus, kaip Mozės knygos, arba Jį garbintų, kaip psalmės, arba skelbtų Jo išmintį ir Jo planus, kaip pranašai. Net paties Dievo vardo, kaip sakėme, šioje knygoje nėra. Savo turiniu ji atrodo esanti visiškai profaninė, o savo vaizdais net tam tikra prasme pavojinga. Ir vis dėlto Bažnyčia nepabijojo Giesmių Giesmės įtraukti į ka-

noniškųjų knygų sąrašą, vadinasi, priskirti ją prie neklaidingo ir autentiško Viešpaties apreiškimo. *Giesmių Giesmė, kaip ir visas Šventasis Raštas, yra paties Dievo žodis.* Ką tad jis mums sako? Ką sako anas trumputis lyrinis dviejų žmonių — vyro ir žmonos — meilės vaizdelis? Paviršium žiūrint, jis vaizduoja ištikimos moterystės santykį. Knygos pabaigoje Sulamitos lūpomis išreikštas motyvas „meilė yra stipri kaip mirtis" sudaro *žmogiškąją* šio veikalo tikrovę. Iš šios knygos mes iš tiesų patiriame, kad tikra meilė yra nuostabiai atspari: jos nesugundo nei turtas, nei valdžia, nei grožis. Sykį žmogų pagavusi, ji apvaldo visą jo būtybę ir neleidžia niekam į ją įsibrauti. Tai yra mirties galybė, nes ir mirtis žmogų pagauna visą. Vis dėlto šiuo žmogiškuoju turiniu Giesmių Giesmė anaiptol neišsisemia. Jeigu meilės atsparumas būtų šios knygos vienintelis ir galutinis turinys, ji nebūtų verta dieviškojo apreiškimo vardo, nes ji mums nieko neapreikštų. Ištikimos moterystės motyvas pasaulio literatūroje yra labai seniai žinomas. Homero Penelopė dešimtį metų laukia savo Odisėjo ir nepasiduoda Itakės jaunikaičių vilionėms. Jeigu tad Bažnyčia Giesmių Giesmę laiko *dieviškuoju* žodžiu, tai ji nori mums pasakyti, kad ši knyga žmogiškąja tikrove neišsisemia, kad ji atskleidžia mums aukštesnę tikrovę ir kad žmogiškoji tikrovė yra šios aukštesniosios tik nurodymas, tiktai prasmuo. Pro dviejų žmonių meilės santykį čia prabyla dieviškasis šio santykio pagrindas, jo pirmavaizdis ir idealas. Sulamitos ištikimybėje savam vyrui išeina aikštėn aukštesnė ištikimybė, kurios turi laikytis ne tik kiekviena ištekėjusi moteris savo vyro atžvilgiu, bet ir visa žmonija Dievo atžvilgiu.

Jau nuo pat Krikščionybės pradžios Giesmių Giesmė yra suprantama kaip Kristaus santykio su atpirktąja žmonija arba su Bažnyčia apreiškimas. Ištikimos moterystės galinga meilė čia yra žemiškasis atvaizdas antgamtinei meilei, kuria Kristus myli Bažnyčią: *už žmogiškojo vyro ir moters santykio čia slypi dieviškasis Kristaus ir Bažnyčios santykis.* Vyro ir moters meilė čia yra prasmuo Kristaus ir Bažnyčios absoliučiai ištikimam ir nesuardomam ryšiui. Esmėje tad ne Sulamitos ištikimybę savam vyrui garbina ši Šventraščio knyga, bet Bažnyčios ištikimybę Kristui; ne karalius Saliamonas čia yra tikrasis ištikimybės mėgintojas, bet pasaulis su savo auksu ir valdžia. Štai kodėl Giesmių Giesmė yra šventa; šventa ne žmogiškuoju savo turiniu, bet dieviškosiomis savo gel-

mėmis, savo simboline prasme, ana aukštesne tikrove, slypinčia už žemiškojo turinio. Vis dėlto būtų klaida manyti, kad vyro ir moters meilės santykis čia yra atsitiktinis, kitaip sakant, kad Kristaus ir Bažnyčios santykį būtų buvę galima ir kitaip pavaizduoti. Anaiptol! Įkvėptasis rašytojas pasirinko ištikimą moterystę Kristaus ir Bažnyčios santykio prasmeniu todėl, kad *moterystė pačia esme laikosi Kristaus ir Bažnyčios paslaptyje,* kad ji yra šios paslapties išraiška žemiškojoje žmogaus egzistencijoje. Tarp Kristaus ir Bažnyčios ir vyro ir moters yra pirmavaizdžio ir tikrovės atitikimas. Vyro ir moters santykis yra tikrovinis Kristaus ir Bažnyčios santykio išsiskleidimas. Todėl niekuo kitu negalima prasmingiau išreikšti Kristaus ir Bažnyčios paslapties, kaip moterystės ryšiu, kadangi šis ryšys ir yra sukurtas tam, kad aną paslaptį reikštų. Moterystė nėra kūrybinės vaizduotės išrastas simbolis, bet ontologinis Kristaus ir Bažnyčios prasmuo, jų sąjungos regimas ženklas žemėje, jų *sakramentas.*

Tai, kas Giesmių Giesmėje yra atvaizduota poetiškai, šv. Paulius mums jau teigia dogmatiškai: „Vyras yra moters galva, kaip Kristus yra Bažnyčios galva... Bet kaip Bažnyčia yra pasidavusi Kristui, taip ir moterys tebūna visame pasidavusios savo vyrams. Vyrai, mylėkite savo moteris, kaip ir Kristus mylėjo Bažnyčią ir pats save už ją atidavė, kad ją pašventintų, <...> kad ji būtų šventa ir nesutepta. Taip ir vyrai turi mylėti žmonas kaip savo kūnus. Kas myli savo moterį, tas pats save myli. Juk niekas niekados nelaikė savo kūno neapykantoje, bet peni jį ir globia, kaip ir Kristus Bažnyčią... Todėl žmogus paliks savo tėvą ir motiną ir laikysis savo moters, ir du bus vienas kūnas. Ta paslaptis didelė, aš sakau: Kristuje ir Bažnyčioje" *(Ef 5, 23—32).* Kitaip sakant, *vyro ir moters santykio gelmės atsiveria tiktai Kristaus ir Bažnyčios santykyje.* Kaip Kristus myli Bažnyčią, už ją aukoja pats save, ją maitina dieviškosiomis malonėmis ir tuo būdu ją pašvenčia, padarydamas ją „neturinčią sutepimo" *(Ef 5, 27),* taip ir vyras turi mylėti savo žmoną, aukoti jai pats save, ją globoti, ja rūpintis ne tik medžiagine, bet ir dvasine prasme, kad ji taip pat jo meile taptų šventa ir skaisti. Iš kitos pusės, kaip Bažnyčia yra pasidavusi Kristui ne tik viršinio klusnumo, bet ir vidinio atsivėrimo prasme, misdama Jo gyvybe ir būdama Jo Kūnas, taip ir moteris turi būti atsivėrusi vyrui, kad priimtų jį į save, kad stiprėtų vyriškuoju žmogiškumo pradu ir būtų su juo viena būtis.

Kaip Kristus ir Bažnyčia yra viena, taip viena turi būti ir vyras su žmona. Ne Kristaus santykis semia savo jėgą iš moterystės santykio, bet priešingai: *moterystė yra pagrįsta Kristaus ir Bažnyčios susijungimu.*

Bet jeigu taip, tuomet vyras yra Kristaus prasmuo santykiuose su moterimi, ir moteris yra Bažnyčios prasmuo santykiuose su vyru. Būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, žmogus pačia savo esme yra *prasmuo.* Jis yra Viešpaties atvaizdas, ir visa jo egzistencijos prasmė yra šį atvaizdą ryškinti, padaryti jį regimą bei jaučiamą. *Žmogus nėra Dievas, bet jis reiškia Dievą.* Jis yra Viešpaties ženklas, Jo sakramentas, Jo regimybė žemėje. Todėl kiekvienas žmogus yra šventas savo esme, kiekvienas yra neliečiamas savo asmeniškume, net jeigu jis būtų ir didžiausias nusidėjėlis, kadangi sąmoningi aktai negali panaikinti pačioje mūsų prigimtyje glūdinčio Viešpaties paveikslo. Tas pat yra ir su žmogiškosiomis lytimis. Prasmuo yra ne tik žmogiškoji prigimtis apskritai, bet ir jos išsiskleidimas dviejų lyčių pavidalu. Lytys taip pat yra sukurtos tam, kad dieviškąjį gyvenimą reikštų ir sava egzistencija jį vykdytų. Kaip žmogus savo esmėje laikosi Dievu, taip lygiai ir Juo laikosi ir vyras bei moteris. Štai kodėl Apreiškimas mums konkrečiai ir nurodo, kad vyriškosios lyties pirmavaizdinis pagrindas yra Kristuje, o moteriškosios lyties — Bažnyčioje, kad vyras sava egzistencija reiškia Kristų, o moteris — Bažnyčią, kad galop jųdviejų susijungimas yra Kristaus ir Bažnyčios susijungimo prasmuo.

Tokia tad yra ana metafizinė tikrovė, kurioje slypi moters *kaip Kristaus sužadėtinės* pergyvenimas. Bažnyčia, pasak paties Apreiškimo, yra Kristaus sužadėtinė, „Avinėlio žmona" *(Apr 21, 9):* jų santykis yra matrimonialinis. Taip jį vaizduoja visas Šventasis Raštas, taip apie jį kalba visų amžių krikščioniškieji mistikai. Jau Dievo sandora su išrinktąja Izraelio tauta Senojo Testamento yra vadinama moteryste, ir šios tautos atkritimas nuo Viešpaties yra peikiamas ir baudžiamas kaip svetimoteriavimas, kaip matrimonialinės ištikimybės sulaužymas. Tačiau jeigu moteris yra Bažnyčios (Senajame Testamente — išrinktosios tautos) prasmuo, tai ji savaime yra ir dalyvė Bažnyčios susižadėjime su Kristumi arba išrinktosios tautos su Dievu. Nuosekliai tad *moteris stovi prieš Viešpatį visados kaip sužadėtinė.* Sukurta pagal atpirktosios ir su amžinuoju Logos sujungtosios žmonijos pa-

veikslą bei panašumą, ji yra ontologiškai apspręsta atsiverti Kristui. Moteris pačia savo prigimtimi yra kaip anoji Rilke's Rutha, kuri dieną renka laukuose varpas, o vakare, nusimaudžiusi ir gražiai apsirengusi, ateina prie Viešpaties lovos kojūgalio. Ir kai Jis paklausia ją, kas esanti, ji atsako: „Tai aš, Rutha, tarnaitė! Išskleisk savo sparnus viršum savo tarnaitės“ [43]. *Atsiskleisti Dievui Išganytojui yra kiekvienos moters giliausioji dalia.* Mergelės Marijos sutikime atverti savo įsčią dieviškajam Logos išėjo šis atsiskleidimas aikštėn pačiu tobuliausiu ir pačiu gražiausiu pavidalu.

Todėl gali moteris Kristų tikėti ar netikėti; gali ji būti Marija, sėdinti prie Jo kojų ir klausanti Jo žodžių; gali ji būti Morta, besirūpinanti daugeliu dalykų, o pamiršusi vieną vieninteli, kiekvienu atveju tiek savo apmąstymuose, tiek savo rūpesčiuose ji ieškos Viešpaties kaip vienintelio savo Sužadėtinio, kaip tikrojo savo sielos Mylimojo, kuris vienas tegali ją pripildyti ir nuraminti. Susižiedavimas su žemiškuoju vyru moteriai yra tiktai kelias į susižiedavimą su Kristumi, tiktai nurodymas į anapusinį ryšį, kurio atvaizdas yra žemiškoji moterystė. Jeigu tad jungtuvės nenuleisdina į moters sielą Kristaus, jos padaro ją nelaimingą, nes paklaidina ją esminiame jos pašaukime. Vedybos moterai yra jos gyvenimo atbaigimas tik tada, kai moterystės sakramentas iš tikro virsta moteriškosios prigimties atsivėrimu Šventajai Dvasiai, nes tik tokiu atveju moteris pasijunta ir egzistenciškai tapusi tuo, kuo ji yra savo esmėje, būtent *Bažnyčios prasmenimi.*

4. Todėl šv. Pranciškaus turėtame moters kaip Kristaus sužadėtinės pergyvenime kaip tik ir išeina aikštėn giliausia moteriškosios lyties tikrovė. Šis pergyvenimas nėra jokia metafora, jokia alegorija, joks asketinis ar mistinis vaizdas tikrovei pridengti, bet tikrųjų moters gelmių, pačios ontologinės jos sąrangos atskleidimas. Pažinti moterį reiškia pažinti šias gelmes, šį jos ilgesį ir rūpestį. *Moters kaip Kristaus sužadėtinės pergyvenimas yra tikrasis jos supratimas.* Kiekvienas moteriškosios lyties svarstymas bei tyrinėjimas prasilenkia su jos prasme ir esme, jeigu jis neatsiremia į šį pergyvenimą. Moteris kaip biologinė lytis neturi savyje jokių paslapčių. Užtat paslaptis ji yra kaip Bažnyčios atvaizdas, kaip Kristaus sužadėtinė, kaip atpirktosios žmonijos prasmuo. Jeigu tad mes norime bent kiek šią paslaptį suvokti, turime svarstyti moterį antgamtinėje šviesoje. Tik tuomet atsiskleidžia jos buvimo

prasmė ir tik tuomet nušvinta net ir biologinės bei psichologinės jos funkcijos.

Iš kitos pusės, šiame pergyvenime glūdi pagrindas tikrajam vyro santykiui su moteriškąja lytimi. Nereikia daug aiškinti, kad vyras, kuriam moteris yra Kristaus sužadėtinė, elgsis su ja visiškai kitaip negu vyras, kuriam ji yra tiktai kūninės traukos objektas. *Moteris — Kristaus sužadėtinė stovi prieš vyro akis išskaistintojo moteriškumo pavidalu.* Gali šios moters žemiškoji tikrovė būti ir labai sutepta, tačiau vyras, šio pergyvenimo vedamas, jaučia, kad šiuo susitepimu moteriškoji prigimtis neišsisemia, kad už jo slypi dieviškoji moters prasmė, dėl kurios kiekviena moteris yra šventa savo esmėje. Todėl net ir nevertą šios esmės nešėją vyras pagerbia savo žvilgiu, savo mintimi ir savo elgesiu. Tiesa, kūno ilgesiai šio amžinojo moteriškumo akivaizdoje neišnyksta. Tačiau jie įgyja naują prasmę. Jie netenka žemiškojo grubumo ir praeinamumo. Jie yra atperkami iš savo paklydimo susitelkti aplinkui moters kūną ir todėl žlugti pačią aistros patenkinimo akimirką. *Trokšti moters tiktai kaip priešingo kūno yra lyčių egzistencijos akligatvis,* į kurį nuodėmė žmogų yra įstūmusi. Moteris kaip Kristaus sužadėtinė išvaduoja vyrą iš šio akligatvio ir pastato jį į paties Dievo nurodytą kelią — sujungti dvi lytines egzistencijas į vieną nedalinamai ir neatjungiamai.

Deja, reikia pripažinti, kad mūsų laikų moters pergyvenimas kaip tik yra šiame akligatvyje įstrigęs; taip labai įstrigęs, jog bet kurie lyčių santykiai šiandien yra užnuodyti šia paklydimo dvasia. Mūsų amžius deda didelių pastangų ištraukti moterį iš praėjusiųjų amžių užsisklendimo ir pastatyti ją viešumon visų dėmesiui ir net garbinimui. Šiandien mes regime moterį visur: fabrikuose ir įstaigose, mokyklose ir parlamentuose, ligoninėse ir prieglaudose. Šiandien mes sutinkame moters vaizdą taip pat visur: meno kūriniuose ir net banknotuose. Tačiau šios visur esančios moters akivaizdoje mes neturime pamiršti vieno dėsnio: *moteris viešumon patenka tiktai dviem pavidalais — šventosios ir heteros.* Krikščionybė išėmė Mergelę ir Motiną Mariją iš Nazareto tylumos ir pastatė ją ant altorių, apgyvendino krikščionių namuose, pakelės koplytėlėse, mene, poezijoje ir maldose. Nedaug kas žino, kad kiekviena kunigų brevijoriaus maldų dalis (officium) baigiasi šiuo dvieiliu: „Palaiminta Mergelės Marijos įsčia, kuri nešiojo amžinojo Tėvo Sūnų, ir palaimintos krū-

tys, kurios maitino Kristų Viešpatį". Marija yra „palaiminta tarp moterų" *(Lk 1, 28);* palaiminta ne tuo, kad savo gyvenime atliko kurį nors didvyrišką darbą, ne tuo, kad gyveno dykumose ir mito skėriais ir šaknelėmis, bet tuo, kad savo įsčioje pradėjo ir pagimdė sūnų, kuris yra „didis ir vadinamas Aukščiausiojo Sūnumi" *(1, 32).* Kitaip sakant, *Marija yra palaiminta kaip moteris.* Ji yra šventa *moteriškojoje* savo prigimtyje. Ji yra vienintelė šventoji dėl savo išskleisto ir ligi galo įvykdyto moteriškumo — būti motina ir sykiu likti mergele. Štai kodėl ji pralaužė namų židinio tylą ir išplaukė viešumon, kaip Vakarinė išplaukia iš debesų ant dangaus skliauto visų mūsų akims.

Bet štai prieš šitą moterį šventąją, prieš Mergelę ir Motiną stoja *moteris hetera* kaip anosios varžovė vyrų akims ir širdims. Ji taip pat stengiasi išskleisti savo moteriškumą ir tuo patraukti į save visų žvilgį, bet moteriškumą, pasiliekantį grynai kūno ribose. Ji taip pat teigia savo krūtis ir savo įsčią, tačiau ne kaip Visagalio buveinę bei žmogiškosios gyvybės šaltinį, bet kaip aną Apreiškimo minimą „auksinį indą, pilną paleistuvavimo bjaurumo ir nešvarumo" *(Apr 17, 4).* Priešais Mergelę ir Motiną stoja *nebe mergelė* ir *ne motina.* Ji ateina ne iš šeimos ir eina ne į šeimą, bet iš viešumos ir į viešumą, nes *hetera namų židinyje neišsitenka.* Jai reikia ne židinio, bet *salono,* ne vyro, bet *vyrų;* jai reikia ne namų glūdumos, bet *scenos,* kurioje ji skleistų savo viliones. Šis moters tipas yra sutinkamas jau pirmykštėje žmonijos kultūroje, ypač vad. *totemistiniame* josios tipe. Jį randame ir graikų gyvenime, kuris davė šiai moteriai vardą. Jis eina per visas tautas, pradedant mokytomis, šiam reikalui specialiai paruoštomis japonų geišomis ir baigiant paprasčiausiomis mūsų didmiesčių mergaitėmis. Mūsų amžiuje moteris hetera kaip tik yra pasidariusi anoji *visur esanti* moteris. Ne motiną ir ne mergelę mes šiandien sutinkame mūsų gyvenimo viešumoje, bet heterą. *Heterizmas yra būdingiausia dabartinės moteriškosios lyties žymė.*

Nenuostabu todėl, kad ir vyro santykis su moterimi pradeda reikštis tokiais ženklais, kurie gąsdina visas jautresnes sielas. Visais laikais šeštasis Viešpaties įsakymas yra buvęs laužomas. Tačiau niekad jis nebuvo įgijęs tokio objektyvuoto, dar daugiau: tokio organizuoto visuomeninio pavidalo, kaip šiandien. Stovėdama prieš vyrą ne kaip Bažnyčios prasmuo, bet kaip *kūninis papildas,* moteris he-

tera savaime pasuka lyčių santykius biologinio žaismo linkme, išeinančia šiandien aikštėn žvilgsniuose, pokalbiuose, šokiuose, draugystėse. Kol moteris hetera slepiasi savo landynėlėje ar viešųjų namų uždarume, tol šisai žaismas apsiriboja siaurais privatiniais rateliais. Bet kai šis moters tipas išplaukia į viešumą ir ją apvaldo, kaip yra atsitikę mūsų laikais, tuomet ir anas biologinis žaismas savaime virsta viešu, objektyviniu, sąmoningai organizuojamu lyčių santykio pavidalu. Jis virsta visuomenine struktūra ir panseksualizmo bruožų įspaudžia visam gyvenimui.

Prieš šitą tad moterį heterą ir stovi šv. Pranciškus su savu moters kaip Kristaus sužadėtinės pergyvenimu. Mūsų laikai moterį yra išnagrinėję visais atžvilgiais: jos kūno ritmą ir jos judesių plastiką, jos gabumus ir psichinę energiją, jos socialinę padėtį ir politinius jos uždavinius. Vieną tačiau dalyką jie yra išleidę iš akių: *teologinį moters pašaukimą ir dieviškąją jos egzistencijos prasmę.* Mes visur šiandien regime moters heteros paveikslus, bet mums stinga moters šventosios paveikslo. Mums stinga Kristaus sužadėtinės vaizdo, kuri skleistų aplinkui ne savo kūno trauką, bet dieviškąją savo būties jėgą, kurios paskirtis yra atbaigti mūsų žmogiškumą. Kaip „Bažnyčia yra Išganytojo pilnybė ir užbaigimas“ [44], taip moteris tiek savo kilme, tiek savo pašaukimu yra vyro pilnybė ir užbaigimas. Tačiau šią savo misiją ji gali įvykdyti ne kaip biologinė lytis, bet tiktai kaip Bažnyčios prasmuo, kaip Kristaus sužadėtinė, nes tik iš savo pirmavaizdžio ji semia atbaigiamosios savo galios. Kaip biologinė lytis moteris užbaigia ir išvysto tiktai gamtinę gimdomąją vyro jėgą. Jeigu jos paskirtis tuo ir baigtųsi, tuomet ji taip pat būtų buvusi sukurta iš žemės molio, bet ne iš vyro kūno ir kaulo; tuomet ji būtų kilusi iš *gamtos,* kaip Adomas, bet ne iš *žmogaus,* kaip Ieva. Tačiau nuostabi moters kilmė, kurioje susijungė *jau esanti* žmogiškoji būtis su dieviškąja galybe, rodo, kad moteris vyro pagalbininke turi būti žymiai gilesne prasme negu tik gamtinis gimdymas arba kūninių troškimų patenkinimas. *Moteris yra savo kilme pašaukta būti vyriškosios egzistencijos atbaigėja,* nes „žmogui negera būti vienam“ *(Pr 2, 18).* Kaip „Dievo Žodis buvo reikalingas mūsų prigimties, kad savo skausmais ir kentėjimais atpirktų žmones“; kaip „Jis pats yra reikalingas šimtmečių laikotarpiu Bažnyčios, kad galėtų tęsti toliau pradėtąjį darbą“ [45], taip pat lygiai vyras yra

reikalingas moters, kad jos padedamas išskleistų savyje Viešpaties paveikslą, sudarantį jiems abiem jų būties pagrindą bei prasmę. Meilės santykis subendrina vyro ir moters egzistencijas, bet tik tada, kai jis yra Kristaus ir Bažnyčios santykio išsiskleidimas bei įvykdymas individualioje vyro ir moters meilėje. Todėl biologiniu žaismu šis santykis negali nei prasidėti, nei išsisemti. *Moteris hetera nėra vyro pagalbininkė jo egzistencijoje.* Priešingai, ji kaip tik yra jo vienatvės pabrėžėja ir išryškintoja. Ji priklauso prie anų Viešpaties padarų, tarp kurių vyras neranda „sau jokios pagalbininkės" *(Pr 2, 20).*

Tikrąjį meilės santykį įvykdyti ir tuo būdu tapti vyro pagalbininke jo buvime bei likime gali tiktai moteris — Kristaus sužadėtinė, nes tik ji vienintelė apsupa *visą* vyro būtį ir ją visą perskverbia savo amžinuoju moteriškumu. Todėl teologinis moters pergyvenimas, taip gražiai išsiskleidęs šv. Pranciškaus gyvenime, yra vienas iš aktualiausių dabarties uždavinių lyčių santykiuose. Nieko mūsų amžiui nepadės įvairios auklėjimo bei lavinimo sistemos, įvairūs teisiniai nuostatai, teikią moteriai savarankiškumo bei laisvės, ekonominė žmonos nepriklausomybė nuo vyro, moters sugebėjimas užimti visokias vietas gyvenime,— nieko visa tai nepadės, jeigu nebus perkeistas moters pergyvenimas, jeigu mūsų viešumoje moteris hetera nebus nugalėta moters šventosios. Mūsų amžius išsivaduos iš ano seksualinio akligatvio tik tada, kai atgims šv. Pranciškaus santykis su priešinga lytimi — žiūrėti į moterį kaip į Kristaus sužadėtinę, todėl ją šventai gerbti, būti skaisčiam su ja, sykiu tačiau atverti savo širdį švelniai jos bičiulystei, jos ištikimybei bei prisirišimui.

V. KOVA PRIEŠ MOKSLĄ

1. Šv. Pranciškaus gyvenamasis amžius buvo europinio mokslo pavasaris. Dvyliktajame šimtmetyje pradėjusios kurtis aukštosios mokyklos dygo dabar kaip grybai po lietaus: per pirmąją tryliktojo šimtmečio pusę (1200—1250) įsisteigė Europoje net septyniolika universitetų, iš kurių aštuoni Italijoje (Arece, Neapolyje, Pjačencoje, Paduvoje, Redže, Romoje, Verčelyje ir Vičencoje). Tiesa, pradinis švietimas pasiliko apleistas ir toliau: plačiosios masės nemokėjo nei skaityti, nei rašyti. Užtat aukštasis lavinimas kopė į plačias viršūnes. Anksčiau įsisteigę uni-

versitetai Bolonijoje, Paryžiuje ir Oksforde jau buvo išsiskleidę visa savo pilnatve ir darė didžiulę įtaką visam europiniam mąstymui. Iš jų sklido naujos idėjos filosofijoje ir teologijoje, teisėje ir medicinoje. Jie uoliai dalyvavo religiniuose ano meto ginčuose ir kaip ekspertai turėjo reikšmės Bažnyčios sprendimams. Pirmųjų Krikščionybės amžių į šalį pastumta ir net savotiškai paniekinta Aristotelio filosofija pradėjo keltis iš ilgos užmaršties ir išsikovoti deramą vietą Vakarų sąmonėje. Ligi tryliktojo šimtmečio krikščioniškasis gyvenimas buvo atremtas į du stulpus: į Evangeliją antgamtiniu atžvilgiu ir į Platoną gamtiniu atžvilgiu. Antgamtinės tiesos buvo tuomet apvelkamos platonišku drabužiu. Platoniškais simboliais šv. Jonas vaizdavo istorijos vyksmą savo apokalipsėje, platoniškomis sąvokomis Bažnyčios Tėvai kalbėjo apie krikščioniškąsias misterijas, platoniškais terminais buvo formuluotos tūkstančio metų krikščioniškos dogmos. Šv. Augustinas, tasai Vakarų mokytojas, palenkė Krikščionybės brendimo metą platoniškajam mąstymui, padarydamas šį prigimtąją atramą dieviškajam Apreiškimui.

Bet štai arabų filosofijoje Aristotelis pradėjo atbusti ir per Ispaniją žygiuoti į Vakarų mokslą. Tai buvo atsigavimas ne tik aristotelizmo, kaip filosofinės sistemos, bet ir visai kitokios pasaulėžiūrinės linkmės, kitokio žvilgio į pačią būtį. Platonizmas buvo žmogaus dvasios kryptis *aukštyn.* Regimoji būtis Platonui yra tik netobulas amžinųjų idėjų atspindys, tik neišpildytas pažadas, tik šešėlių ir sapnų karalystė. Mūsų gyvenamoji tikrovė, pasak Platono, yra tik iš dalies reali, nes ji tik iš dalies pajėgia įvykdyti ir apreikšti būties pilnybę nešančias idėjas. Nuosekliai tad platoniškas žvilgis į daiktus visados yra žvilgis iš aukštesnės bei tolimesnės perspektyvos; žvilgis, kurį krikščionys pavadino daiktų pergyvenimu amžinybės akivaizdoje — sub specie aeternitatis. Tuo tarpu aristotelizmas savaime pasuko žmogaus dvasią nuo anų transcendentinių sferų į šią regimą bei apčiuopiamą tikrovę. Jau tik tas vienas pakeitimas, kad Aristotelis amžinąsias Platono idėjas padarė regimų daiktų formomis arba entelechijomis, buvo transcendentinės tikrovės *kaip masto šiai realybei* pasmerkimas. Aristotelio filosofijoje daiktas nebeturi ontologinės normos *anapus:* jis yra matuojamas šiapusine paties savo *prigimtimi.* „Platonas kreipia savo akis į Dievą ir į antjuslinį idėjų pasaulį: nuo dieviškųjų pirmavaizdžių jis leidžiasi į žemę. Aristotelis eina at-

virkščiu keliu: nuo patyrimo faktų ir padarinių prie priežasties, nuo atskirų daiktų prie idealinės jų esmės, nuo pasaulio prie Dievo“ [46]. Pasaulio ir žmogaus kaip į šį pasaulį įjungto padaro pabrėžimas sudaro aristotelizmo nuotaiką. Jeigu Platonas mėgina išsivaduoti iš žemiškosios šešėlių karalystės ir pereiti į amžinybės skaidrą, tai „Aristotelis nekalba apie būsimąją laimę“ (E. Gilson). Jam laimė išplaukia ne iš sutapimo su antpasauline dieviškąja mūsų idėja, bet iš mūsąją prigimtį atitinkančio veikimo. Aristotelio filosofija yra filosofija *šios tikrovės*, kosmologinės tikrovės, nes ir žmogus joje yra tiktai kosmo narys.

Nenuostabu todėl, kad šitokios naujos pasaulėžiūrinės dvasios prasiveržimas supurtė visą ligšiolinį mąstymą. Aristoteliui pasirodžius, „visa mokslinė lotyniškųjų Vakarų problematika pateko į savotišką sambrūzdį“ [47]. Iš Aristotelio Vakarai patyrė daugybę tokių dalykų, apie kuriuos iš viso nebuvo anksčiau net girdėję. Juk šis vispusiško išsilavinimo graikas buvo ne tik filosofas, bet ir gamtos stebėtojas, ir pedagogas, ir politikas, ir ekonominininkas. Platonas ir šv. Augustinas, atsidėję vidaus gyvenimui pažinti —„Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino — Trokštu pažinti Dievą ir sielą. Nieko daugiau? Visiškai nieko“,— nedaug dėmesio tekreipė į viršinį pasaulį. Todėl platonizmas, o su juo sykiu ir visa patristinė krikščioniškoji filosofija buvo skurdi šios tikrovės turiniu. Tuo tarpu aristotelizmas kaip tik šio turinio atnešė labai daug. Sykiu tačiau jis sudarė pavojų, kad žmogaus dvasia kaip tik bus per daug šiuo turiniu sužavėta, kad ji pradės aistringai juo rūpintis ir todėl savaime paliks ankstesnę Marijos būseną prie Mokytojo kojų ir virs Morta, užsiėmusia „daugeliu dalykų“ *(Lk 10, 41)*, bet pamiršusia patį svarbiausiąjį — savo pačios išganymą. Štai kodėl Aristotelis Vakaruose nebuvo priimtas išskėstomis rankomis. Jis sutiko nemaža pasipriešinimo ir turėjo pergalėti nemaža kliūčių. Filosofijos fakultetas Paryžiaus universitete buvo aristotelizmo tvirtovė. Vis dėlto Bažnyčia, nepaisydama didelio šios tvirtovės autoriteto, 1210 ir 1215 metų dekretais uždraudė naudoti gamtamokslinius ir metafizinius Aristotelio raštus mokymo reikalui, leisdama tiktai loginius ir etinius jo veikalus. Vėliau šis draudimas buvo praplėstas ir Tulūzos universitetui. Iš kitos tačiau pusės, Aristotelis kaip kylanti nauja žvaigždė Vakarų mokslo horizonte turėjo labai didelės traukos, todėl net

ir oficialūs Bažnyčios draudimai negalėjo tryliktojo amžiaus nuo jo atgrasinti. Draudžiantieji nuostatai greitai buvo pamiršti, ir aristotelizmas greitai virto laimėtoju. Visa tai neapsiėjo be senų įsitikinimų sukrėtimo, be didelių kovų ir maišaties.

Šv. Pranciškaus gyvenimas kaip tik sutapo su šiais Vakarų pasaulio polėkiais. Nors pats šventasis nebuvo lankęs jokio universiteto, tačiau mokėjo skaityti ir rašyti, mokėjo prancūziškai ir lotyniškai, o šv. Jurgio bažnyčios kunigai buvo dėję nemaža pastangų išlavinti jauną Pranciškų taip, kad jis būtų vertas garbingo savo šeimos vardo. Jo tėvas, Pietro di Bernardone, buvo didelis prancūziškosios kultūros gerbėjas, todėl norėjo, kad ir jo sūnus būtų tikras „la gaya scienza"— poezijos ir dainos, iškalbos ir gražaus elgesio — atstovas. Pažymėtina dar ir tai, kad šv. Pranciškus krikšto metu buvo pavadintas *Jonu,* nes jo tėvo tada nebuvo namie, ir motina viena parinko vaikeliui vardą. Bet kai tik grįžo tėvas, tuojau jis šį vardą pakeitė. Šv. Bonaventūras teigia, kad tai buvo padaryta prancūziškosios kultūros garbei: „Ne Jono Krikštytojo atgailos drabužiais, bet prancūzo dailiomis manieromis" norėjęs tėvas (plg. Joergensen 13). Nėra tad abejonės, kad šv. Pranciškus pažino — bent bendrais bruožais — savo amžiaus mokslo valkį ir jautė visur besireiškiančias pastangas brautis į pasaulio paslaptis. Todėl kai Viešpats jį pašaukė Evangelijos vykdyti ir kai jis kūrė savo ordiną, jam reikėjo neišvengiamai apsispręsti, kaip jis nusistatys mokslo atžvilgiu. Kas bus jo įsteigtasis ordinas: mokytų ar nemokytų žmonių bendruomenė? Įsijungs jis į mokslo kūrimą ar pasiliks šalia jo? Šv. Domininko vienuolija iš pat pradžios apsisprendė už mokslą ir dar šv. Pranciškui gyvam tebesant turėjo didelių studijoms namų ir daug mokytų vyrų, o vėliau išugdė tokių filosofų bei teologų, kaip šv. Albertas Didysis ir šv. Tomas Akvinietis. Kaip tad turėjo apsispręsti šv. Pranciškaus ordinas?

Savo nusistatymą mokslo atžvilgiu Asyžiaus šventasis siejo neatskiriamai su turtu ir su nusižeminimu. Neturtas ir nusižeminimas buvo jo bendruomenei esminiai dalykai, kuriais naujasis ordinas skyrėsi nuo visų kitų senųjų. Šie tad dalykai kiekvienu atveju ir visokiomis aplinkybėmis turėjo išlikti nepažeisti. Visa, kas kenkė neturtui, ir visa, kas ugdė žmogaus išdidumą, turėjo būti pašalinta iš mažesniųjų brolių bendruomenės. Tuo tarpu mokslo siekimas kaip tik ir buvo neįmanomas be tam tikro

kiekio medžaginių gėrybių. Kas studijuoja, tas turi būti kito išlaikomas. Tokiu atveju išlaikytojas — vis tiek ar jis būtų atskiras asmuo, ar bendruomenė — nebegali gyventi tiktai šiandiena, tik tuo, ką gauna pats sau, nes jam yra pareigos rūpintis ir besimokančiuoju savo globotiniu; rūpintis ne tik šiandien, bet ir rytoj, ir poryt — tol, kol šis studijuos. Jeigu tad pranciškonų ordinas įsirengs studijų namus ir juose laikys jaunus brolius mokslui siekti, jis turės juos aprūpinti knygomis, mokslo priemonėmis, mokytojais, galop pragyvenimu. O visa tai pareikalaus *pastovaus turto,* kuris nesibaigs su saulėlydžiu, bet pasiliks ir kitai dienai. Tuo būdu pranciškoniškas principas nesirūpinti rytdiena išnyks, neturto idealas bus išduotas arba bent pasidarys nepilnai vykdomas. Pranciškoniška bendruomenė įsigys turto *kaip bendruomenė* ir įsijungs į senųjų vienuolynų kelią, iš kurio ją šv. Pranciškus kaip tik norėjo išvesti.

Iš kitos pusės, išsilavinimas neišvengiamai suskaldo bendruomenę į savotiškas kastas. Nors mokytumas savyje yra žmogaus asmenybei atsitiktinis ir paviršutiniškas, vis dėlto jis daro didelę įtaką žmogaus savisąmonei, ją paaštrindamas ir keldamas savimeilės jausmą. Jau šv. Paulius žinojo — galbūt iš savo paties patyrimo, nes jis buvo mokyčiausias iš visų apaštalų,— kad žmones „žinojimas padaro pasipūtusius" *(1 Kor 8, 1).* Išsilavinę bet kurios bendruomenės nariai tik nenoromis nusileidžia į nemokytų narių plotmę, tik nenoromis eina tokias pat pareigas, kokias eina ir nemokyti broliai. Jeigu tad bendruomenėje yra narių, kurie siekia mokslo arba jau dirba mokslo darbą, jie savaime visu savo gyvenimo būdu išsiskiria iš nemokytų, ir bendruomenė suskyla iš vidaus, nors iš viršaus ji ir atrodytų esanti vieninga. Taip yra visuose vienuolynuose, kurie atsideda mokslui. Tai yra kasdieninis patyrimas, beveik negalimas pergalėti šios žemės tikrovėje. Kaip be turto negalima mokslo pasiekti, taip jo pasiekus sunku yra grįžti į neišsilavinusio žmogaus kasdieninę būseną.

Šios tad dvi kliūtys ir padarė, kad šv. Pranciškus apsisprendė savąją brolių bendruomenę palikti šalia savo amžiaus mokslingumo. Pranciškonų ordinas turėjo atlikti Apvaizdos paskyrimą ne mokslo keliu ir ne mokslo priemonėmis. Čia pat reikia pastebėti, kad *esmėje* šv. Pranciškus mokslo neneigė. Savo testamente jis yra aiškiai parašęs: „Mes turime pagarboje laikyti visus teologus ir

tuos, kurie mums eina dieviškojo žodžio tarnybą, nes jie teikia mums dvasios ir gyvenimo". Vadinasi, mokslas *kaip tarnyba dieviškajam žodžiui* jam atrodė esąs geras, o jo atstovai buvo dvasios dalintojai, vidaus gyvenimo palaikytojai, todėl gerbtini ir klausytini. Iš kitos pusės, šv. Pranciškus niekad neatsisakydavo į savo ordiną priimti tokių, kurie jau buvo išsilavinę. Mokytų brolių randame pranciškonų vienuolijoje ne tik vėliau, bet ir pačioje pirmykštėje bendruomenėje: Tomas Celanas, Antanas iš Paduvos (šventasis), Pietro Stacia, Pietro dei Cattani, Elijas ir kiti. Kol žmogus buvo pasaulyje, tol jis galėjo lavintis, ir šv. Pranciškus tokiam kandidatui nedarė nė mažiausio priekaišto. Tačiau peržengdamas vienuolyno slenkstį, jis turėjo palikti savo mokytumą už durų. Jis turėjo pamiršti, kad yra išsilavinęs. Jis turėjo žinoti, kad čia toliau nebestudijuos ir savo mokslo *pasauline prasme* nebenaudos. Čia jis turės pasidaryti toks kaip ir visi: neturtėlis, nusižeminęs, žinąs „ne ką kita, kaip tik Jėzų, ir tą prikaltą ant kryžiaus" *(1 Kor 2, 2)*, vadinasi, visų paniekintą, išduotą ir nužudytą. Pasauliui jis atrodys paikas, atsilikėlis, mokslo priešas. Tačiau jis turės šią auką padaryti, jeigu norės būti Dievo šauklys, nes „Dievas išrinko, kas pasauliui paika, kad sugėdintų išmintinguosius" *(1 Kor 1, 27)*. Šv. Pranciškus iš stojančiųjų į ordiną reikalavo *pilnutinės aukos* tiek medžiagine, tiek dvasine prasme. Kaip pasaulyje surinktą turtą kandidatai turėjo išdalinti pirma vargšams, o tik paskui ateiti ir sekti Kristumi, taip lygiai jie turėjo grąžinti pasauliui jau surinktus mokslo lobius, kad toliau gyventų tiktai „pilna paslapčių Dievo išmintimi" *(1 Kor 2, 7)*, ją vieną teskelbtų ir ją vieną tetyrinėtų. *Pranciškonų bendruomenė turėjo būti neturtėlių ir bemokslių ordinas.*

2. Už šitokią naujosios vienuolijos sampratą šv. Pranciškus kovojo ligi pat savo mirties. Trimis dalykais reiškėsi ši jo kova: nepasitikėjimu mokytaisiais, knygų vengimu ir studijų draudimu. Kaip neturtą, taip ir nemokslą Asyžiaus šventasis laikė stulpais, ant kurių rymo visas jo pastatas. Todėl kiekvienas bandymas šiuos stulpus išjudinti keldavo jam pasipriešinimą ir net rūstybę.

Šv. Pranciškaus ordino durys buvo plačiai atvertos vargšams ir nuskriaustiesiems, paniekintiems ir persekiojamiems, tačiau kai tik į jas pasibelsdavo koks nors mokytas žmogus, šventasis tuojau suklusdavo. Kažkoks gilus atsargumo jausmas vertė šv. Pranciškų nepasitikėti

mokytų prašytojų žodžiais. „Kai pas mane ateina šviesuolis,— kalbėjo šv. Pranciškus,— ir sako man: Žiūrėk, broli, aš ilgai gyvenau pasaulyje ir nepažinau tikrojo Dievo! Parodyk man dabar vietelę toli nuo pasaulio triukšmo, kur galėčiau sutrinta širdimi atgauti veltui praleistus metus, apmąstyti praeitį ir pradėti geresnį gyvenimą ateičiai,— tai aš visų pirma žiūriu, ar jis, tai sakydamas, yra nuoširdus" (Joergensen 212—213). Prastuolius šventasis priimdavo į savo ordiną be jokių ypatingų bandymų, nes noviciatas pranciškonų vienuolijoje buvo įkurtas tik 1220 metais. Tuo tarpu mokytuosius jis tirdavo gana ilgai ir gana stropiai. Pasakojama, kad vienas didžiai išlavintas vyras (magnus doctor) buvo priimtas į ordiną, tik mėnesį laiko atidirbęs bendruomenės virtuvėje (plg. Joergensen 213).

Ir ne be pagrindo! Mokslas, žadindamas žmogaus savimeilę, savaime temdo tikrąjį savęs pažinimą. Mokytam žmogui yra sunkiau save ištirti ir sunkiau pažinti savyje Viešpaties balsą negu nemokytam, nes dažnai šis balsas yra iškreipiamas arba net ir visiškai nuslopinamas savimeilės šnibždėjimų. Mokytieji „tiki,— sakydavo šv. Pranciškus savo broliams,— kad, suprasdami raštus, jie pagilins savo maldingumą ir Dievo meilę. Iš tikro tačiau jie pasidaro savo viduje šalti ir tušti" (Spec. perf. 213). Tai yra pastaba, turinti didžią psichologinę prasmę. Užuot žmogų pagilinęs, mokslas ne sykį padaro jį paviršutinišką. Užuot Dievą atskleidęs, jis pridengia Jį nuo dvasios akių. Prastuolis, nieko nežinodamas, viską suveda į Dievą ir jaučia Jį kiekviename žingsnyje. Šviesuolis, pažindamas pirmąsias pasaulio priežastis, dažnai pro jas neregi priežasčių Priežasties, nejaučia jos veikimo savo egzistencijoje ir tuo būdu pasidaro šaltas ir tuščias. Šitokio dvasinio apakimo pavyzdį šv. Pranciškus kaip tik rasdavo mokytuose pamokslininkuose. „Pastebėję, kad jų klausytojai esti sustiprinami ir palenkiami tobulesniam gyvenimui, jie pučiasi ir giriasi savo darbais bei jų vaisiais, tarsi jie iš tikro jiems priklausytų. Tuo tarpu jie yra tik įrankiai kitų, kuriais Viešpats pasinaudojo šių vaisių pasirinkti. Juk tos sielos,— kalbėjo toliau šv. Pranciškus,— kurias jie mano savo mokslingumu bei pamokslais paskatinę į aukštesnį gyvenimą, iš tikro yra patrauktos bei pažadintos paties Dievo, pasinaudojusio ašaromis ir maldomis šventų, paprastų ir nusižeminusių brolių" (Spec. perf. 213). *Statyti save Dievo vietoje yra kiekvieno išlavinto žmo-*

gaus pavojus. Ir labai daugelis jo nepergali. Labai daugelis net nė nepastebi, kad jie laiko save *autoriumi* to, kam jie buvo tik proga arba tik įrankis Apvaizdos rankose. Todėl kai šitoks žmogus pasibeldžia į vienuolyno vartus, prašydamas leisti jam palikti pasaulį, reikia būti su juo atsargiam, nes gal jo lūpomis kaip tik byloja savimeilė, o ne Šv. Dvasia, šaukianti jį į tobulybės kelią. Šitokio atsargumo šv. Pranciškus turėjo labai daug ir jo neslėpė.

Knygų Asyžiaus šventasis nemėgo ne tik todėl, kad joms įsigyti reikia turto, bet ir todėl, kad iš jų semiama išmintis buvo *gryna teorija,* nebe gyvenimas, kurį šv. Pranciškus žymiai labiau vertino už bet kokį žinojimą. Jis norėjo, kad jo broliai būtų *išmintingi,* tačiau ne knygine, o gyvenimiškąja išmintimi. Kitaip sakant, jis norėjo, kad jie *ne tiek apie gyvenimą skaitytų, kiek jį patį gyventų.* Tai jis labai aiškiai pasakė vienam broliui naujokui, norinčiam turėti savą psalmyną. Šis brolis jau buvo gavęs viršininko (šv. Pranciškus tuomet jau nebebuvo pranciškonų viršininkas) leidimą, tačiau norėjo išgirsti dar ir šv. Pranciškaus nuomonę, todėl tarė jam: „Tėve, man būtų didelė paguoda turėti psalmyną. Generalinis ministeris man tai leido, bet aš norėčiau turėti jį ir su Jūsų žinia" (Spec. perf. 214). Tuomet šventasis atsakė: „Karalius Karolis, Rolandas, Olivaras, visi paladinai ir didvyriai buvo galingi bei drąsūs kovose ir netikėlių persekiojimuose ligi mirties. Jų pergalės gyvena žmonijos atmintyje. O šventieji kankiniai argi nekrito kovoje už tikėjimą į Kristų? Tuo tarpu šiandien atsiranda žmonių, kurie ieško garbės tuo, kad jie *kalba* apie anųjų atliktus žygius. Ir tarp mūsų yra tokių, kurie tikisi įsigyti garbės, deklamuodami apie šventųjų darbus ir juos girdami" (215). Kitaip tariant, didvyriai ir šventieji *gyveno* narsų ir pavyzdingą gyvenimą, o vėlesnės kartos tik *skaito* apie šį gyvenimą ir mano, kad tuo jos atliekančios nuostabių žygių. Anie žmonės buvo veikėjai ir kūrėjai, vėlesnieji yra tik žiūrovai ir istorikai. Tuo tarpu veikti ir apie veiksmą rašyti ar skaityti yra du iš esmės skirtingi dalykai.

Tai ir buvo šventojo atsakymas broliui naujokui, norinčiam turėti psalmyną ir skaityti *apie* šventumą. *Krikščionis turi ne apie šventumą skaityti, bet šventai gyventi.* Jis turi būti ne šventumo žygių stebėtojas ar nagrinėtojas, bet uolus jų vykdytojas. Jam šventumas turi būti ne istorinė praeitis, gyvenanti atskiruose asmenyse, bet jo paties dabartis, gyvenanti jame pačiame. Tuo tarpu

knygos — net ir pats Šventasis Raštas — žmogaus švento nepadaro. Jų skaitymas gali žmogų šventumui nuteikti, tačiau šią nuotaiką įvykdyti turi jis pats. Tuo tarpu ne sykį žmogus šventą nuotaiką, gautą iš šventų knygų, sukeičia su šventais darbais ir mano jau esąs patenkinęs Kristaus kvietimą *būti tobulu, kaip ir* „dangiškasis Tėvas yra tobulas“ *(Mt 5, 48)*. Todėl noras turėti knygų visados yra savotiškas gundymas, nukreipiąs žmogų nuo šventumo praktikos į šventumo teoriją ir paklaidinąs jo sielą. Šv. Pranciškus gerai suprato šio gundymo pavojų ir todėl norėjo brolius atpratinti nuo šventumo ieškojimo knygose, o labiau paskatinti juos į šventumo praktiką kasdienos gyvenime. Šventi darbai jam buvo žymiai vertingesni už šventus skaitymus.

Vis dėlto anas brolis naujokas nenorėjo nusileisti. Po keletos dienų, besišildant šv. Pranciškui prie ugnies, jis vėl užsiminė apie savo psalmyną. Tada šventasis atsakė: „Įsigijęs psalmyną, tu įsigeisi ir viso brevijoriaus, o turėdamas brevijorių, atsisėsi kaip koks žymus dvasiškis katedroje ir sakysi savo broliui: Paduok man brevijorių!“ (Spec. perf. 215). Tardamas šiuos žodžius, šv. Pranciškus pasisėmė saują karštų pelenų, barstė jais savo galvą ir keletą sykių kartojo: „Aš brevijorius! Aš brevijorius!“ (215). *Pelenai yra krikščionio brevijorius,* nes jie yra žmogiškosios egzistencijos nykstamumo simbolis. Jų akivaizdoje krikščionis patiria, kad jis yra dulkė ir į dulkę pavirs. O šis supratimas bei vidinis patyrimas, išmąstytas bei įvykdytas ligi galo, yra didesnė išmintis už bet kurią kitą. Knygų lentynos ir mokslo katedros akivaizdoje žmogus jaučiasi esąs *šis tas,* todėl nori būti aptarnaujamas, nori regėti kitus, susėdusius prie jo kojų ir klausančius išmintingų jo žodžių. Tuo tarpu pelenų akivaizdoje žmogus yra *niekis,* turįs tik kitiems tarnauti, kitų klausyti ir iš kitų mokytis. Nuosekliai tad ne mokytas dvasiškis, sėdįs universiteto katedroje ir siuntinėjąs savo brolius, yra šv. Pranciškaus bendruomenės idealas, bet žmogus, pelenais pasibarstęs savo galvą ir iš egzistencijos praeinamumo semiąs savo išmintį. Todėl kai vėliau jau prieš pat mirtį šv. Pranciškus buvo brolio Riccieri'o paklaustas, „ar gali broliai kunigai, stodami į ordiną, pasilaikyti jų turimas knygas“, šventasis atsakė: „Sakau tau, broli, kad pirmoji ir paskutinė mano valia yra ši: joks brolis negali turėti daugiau negu apsiaustą su virve ir kelnes, kaip tai mūsų regula leidžia“ (Spec. perf. 264).

Vis dėlto įvykdyti šią valią šv. Pranciškui buvo nelengva. Vis labiau pražystančio mokslo akivaizdoje daugelis išsilavinusių brolių nesuprato šio griežto nusistatymo prasmės. Dominikonų ordinas steigė studijų namus vieną po kito, užėmė katedras universitetuose, rašė knygas, sakė žmonėms mokytus pamokslus ir garsėjo kaip aukštai išsilavinusių žmonių bendruomenė. Tuo tarpu pranciškonai turėjo pasilikti prastuoliai. Ne vienam tai buvo tiesiog nepakeliama našta, daug sunkesnė negu visiškas neturtas. Todėl mokytesnieji šv. Pranciškaus broliai pradėjo kelti erzelį ir reikalauti, kad ir pranciškonams būtų leidžiamos studijos. Pietro Stacia, nepaisydamas neigiamo šv. Pranciškaus nusistatymo, atidarė Bolonijoje pirmus studijų namus. Bet čia šventasis jau stojo atviron kovon. Grįždamas iš Palestinos 1220 metais, jis užsuko į Boloniją ir įsakė broliams išsikraustyti iš jų studijų namų. Net sergantieji turėjo nešdintis kitur. Visi nusilenkė šiam sprendimui ir pažadėjo pasitaisyti, išskyrus Pietro Stacia. Tada šv. Pranciškus jį prakeikė ir, sakoma, net mirdamas šio prakeikimo nuo jo nenuėmė (plg. Joergensen 317). To mokytiesiems broliams, be abejo, buvo jau per daug. Todėl jie 1222 metų Sekminių sueigos metu, dalyvaujant Ostijos kardinolui, kreipėsi į šį aukštą Bažnyčios asmenį prašydami, kad jis prikalbėtų šv. Pranciškų „paklausyti mokytų brolių patarimo“ (Spec. perf. 229), ir sykiu nurodydami kardinolui į šv. Benedikto, šv. Augustino ir šv. Bernardo regulas, kurios taip pat reikalauja gilaus vidinio gyvenimo, kartu tačiau nedraudžia studijų. Kai kardinolas perdavė šv. Pranciškui brolių pageidavimus, šis nieko neatsakė, tik paėmė kardinolą už rankos, nusivedė į brolių susirinkimą ir prabilo: „Broliai, broliai! Viešpats mane pašaukė eiti paprastumo ir nusižeminimo keliu, kurį Jis man apreiškė, o per mane ir visiems tiems, kurie nori manimi tikėti ir manimi sekti. Todėl aš nenoriu, kad man kalbėtumėte apie šv. Benedikto, šv. Augustino, šv. Bernardo regulas! Jūs neturite kalbėti apie jokį kitą kelią ir apie jokį kitą gyvenimo būdą, kaip tik apie tą, kurį man Viešpats parodė savo gailestingumu. Dievas man pasakė, kad aš turįs būti paikas šiam pasauliui. Jis norėjo mus vesti tiktai šitokio „mokslo“ keliu. O jūsų mokslu ir išmintimi Viešpats jus tik sugėdins! Aš jau laukiu Jo pasiuntinių, kurie jus nubaus! Vieną sykį jūsų gėdai jūs grįšite prie pirmykščio savo pašaukimo, vis tiek ar jūs to norite, ar ne“ (Spec. perf. 230).

Deja, ši kova pasibaigė šv. Pranciškaus pralaimėjimu. Matydamas negalįs savo brolių įtikinti ir nenorėdamas kelti nuolatinio sąmyšio, jis atsisakė nuo ordino viršininko pareigų, pasilikdamas paprastas brolis ir leisdamas naujai dvasiai eiti savu keliu. Po šventojo mirties pranciškonai griebėsi studijų su ne mažesniu įkarščiu negu dominikonai. Jau 1234 m. buvo įsteigtas didžiulis studijų namas Paryžiuje, turėjęs vietos net 214 studentų. Tačiau norinčiųjų ten patekti buvo tiek daug, kad tekdavę jiems laukti eilės, kol pirmesnieji studijas pabaigs. Pasaulėžiūriniu atžvilgiu pranciškonai apsisprendė už platonizmą ir tuo būdu tapo savotiški dominikonų priešininkai, nes dominikonai aiškiai stojo aristotelizmo pusėn. Pal. Dunso Scoto asmenyje pranciškoniškasis platonizmas pasiekė aukščiausią viršūnę. Vis dėlto senesnieji pirmykštės bendruomenės nariai dar ilgai apgailestavo šitokį ordino posūkį. Jacopone da Todi išreiškė šį jų apgailestavimą prasmingu posakiu: „Paryžius sužlugdė Asyžių"; sužlugdė aną paprastumo bei kryžiaus paikybės kelią, kuriuo šv. Pranciškus norėjo savo ordiną vesti. Ar jo pranašystė, kad pranciškonai grįš prie savo pirmykščio pašaukimo, kada nors išsipildys, žino tiktai viena dieviškoji Apvaizda, vedanti slaptingais keliais ne tik atskirus asmenis, bet ir ištisas bendruomenes.

Mums tačiau kyla klausimas: kokį pagrindą šv. Pranciškus turėjo stodamas į kovą su mokslu savame ordine? Kas paskatino jį savo vienuoliją laikyti prastuolių bendruomene ir neleisti, kad šie prastuoliai būtų suvilioti mokslo pagundos? Kokią vietą mokslas užima apskritai krikščioniškojoje egzistencijoje ir kokią reikšmę jis turi pilnutiniam Evangelijos vykdymui?

3. Mokslas žemiškojoje mūsų egzistencijoje yra toks pat dviašmenis kardas, kaip turtas ir kūnas, kaip vedybos ir šeima. Iš vienos pusės, jis yra priemonė dieviškajam žmogaus paskyrimui vykdyti, iš kitos tačiau, jis atskleidžia liuciferišką pagundą, skatinančią žmogų pasijusti esant būties viešpačiu ir todėl mėginti užimti Aukščiausiojo vietą kosmo sąrangoje. Iškeldamas žmogų viršum žvaigždžių, mokslas sykiu graso nusviesti jį į klaidos ir sukilimo bedugnę. Štai kodėl visų amžių šventieji yra elgęsi su mokslu labai atsargiai. Ne vienas jų ir pats buvo atsidėjęs jo darbams. Ne vienas jų pasiliko nepamirštamas vakarietiško mokslo istorijoje. Vis dėlto savo viduje šie žmonės mokslu nepasitikėjo, juo savos egzistencijos nerėmė, nes jį laikė anuo smėliniu Evangelijos minimu pagrindu, ant

kurio pastatas išsilaiko tik tol, kol užeina liūtys ir audros (plg. *Mt 7, 26—27*). Nors savo esmėje mokslas, kaip netrukus matysime, yra dieviškas dalykas, tačiau vykdomas nuodėmingoje mūsų gyvenimo sąrangoje jis reikalauja atpirkimo, kaip ir visa mūsoji tikrovė. O kol jis yra neatpirktas, vadinasi, kol jis yra nepašvęstas Kryžiaus paikybe (plg. *1 Kor 1, 23*), tol jis žmogų suvilioja ydingomis savo apraiškomis ir išveda iš tiesos kelio.

Kalbėdami apie šv. Pranciškaus santykį su gamta ir su turtu, sakėme, kad pirmykštis žmogaus paskyrimas buvo apvaldyti žemę ir ją sau palenkti, išvaduojant ją tuo būdu iš nutremto šėtono užmačių ir visą kūriniją, pajungtą „tuštybei ne savo valia" *(Rom 8, 20)*, išvedant „iš sugedimo vergijos į Dievo vaikų garbės laisvę" *(Rom 8, 21)*. Nuodėmė šį pašaukimą apgadino, bet jo nepanaikino. Savo žodį „dauginkitės, pripildykite žemę ir ją apvaldykite" *(Pr 1, 28)* Viešpats taikė ne tik rojiniam, bet ir ištremtajam žmogui. Ir šiuo žodžiu nešinas jis žygiuoja per visus žemiškosios savo istorijos amžius. Žmogus pasaulį ne tik pripildo, bet ir apvaldo. Jis ne tik plečia savo giminę, kaip kiekvienas gyvas padaras, bet kartu ir jai palenkia daiktus. Savojo valdoviškumo žmogus nėra pamiršęs. Būti viešpačiu pasaulyje yra nuotaika, kurią galbūt vienintelę jis yra išsigabenęs iš Edeno sodo.

Vis dėlto jeigu rojuje žmogus būtų pasaulį apvaldęs dieviškosios malonės pilnu savu *žodžiu,* atsinaujinančiu šiandien tiktai šventųjų santykiuose su gamta, tai žemėje žmogus vykdo pirminę savo paskirtį jau sunkiu *darbu,* reikalingu kiekviename jo tremties žingsnyje. Dabartinis pasaulio apvaldymas yra virtęs anuo žemės įdirbimu, apie kurį Viešpats kalbėjo Adomui ir kuris turėjo būti įvykdytas „kaktos prakaitu" *(Pr 3, 19)*. Darbas taip pat keičia daiktus, kaip ir dieviškosios malonės nešamas žodis. Jis taip pat įdeda į juos žmogaus dvasios, pertvarko juos pagal žmogaus idėjas, įtraukia juos į žmogaus egzistencijos sritis, išimdamas tuo būdu juos iš laukinės jų būsenos. Todėl darbas Krikščionybėje visados turi gilią *teologinę* prasmę nepaisant, kad dėl žmogaus nuodėmės jis yra pažymėtas savotišku prakeiksmo ženklu (plg. *Pr 3, 17*). Darbas krikščioniui, kaip sakėme, yra ne tik priemonė išsilaikyti ekonomiškai, bet ir *būdas išganyti žemę,* kadangi tik įdirbta, vadinasi, žmogaus rankos perkeista žemė darosi paruošta galutiniam jos išskaistinimui Dievo galybe. Čia kaip tik ir glūdi pati giliausia kultūros reikš-

mė. *Būti visuotinio perkeitimo šaukle bei pradininke yra kultūros paskirtis Krikščionybės šviesoje.* Kultūrą kuria žmogus tam, kad paruoštų būtį Naujajai Jeruzalei.

Į šią kultūros paskirtį įsijungia ir mokslas kaip viena iš pagrindinių jos sričių. Kad žemė galėtų būti įdirbta, kitaip sakant, kad ji būtų žmogaus paruošta virsti Dievo padangte (plg. *Apr 21, 3*), ji turi būti visų pirma pažinta pačia giliausia bei plačiausia šio žodžio prasme. Pažinimas kūrinio gyvenime visados yra pirmesnis už veikimą. Jau net ir gyvulys turi tam tikrą daiktų pažinimą, nes savo veikimu jis šiuos daiktus taip pat keičia. Tiesa, gyvulio veikimas yra tik jo paties subjektyviam reikalui — savai rūšiai ir savai gyvybei išlaikyti. Objektyvių uždavinių žemės atžvilgiu jis neturi. Todėl ir jo pažinimas, iš vienos pusės, yra labai siauras: gyvulys pažįsta tik tai, kas organiškai įsijungia į gyvenamąją jo aplinką; iš kitos — šis jo pažinimas yra instinktyvus: gyvulys pažįsta nuostabiai, bet visados vienodai, nedarydamas šioje srityje jokios pažangos. Tuo tarpu žmogaus veikimas pasaulyje apima ne tik praktinį jo ir jo giminės išsilaikymą, bet sykiu dar ir paties pasaulio pertvarkymą pagal aukštesnes idėjas. *Žmogus turi pareigų ir žemei kaip tokiai,* kadangi jis yra jos valdovas. Todėl žmogaus pažinimas yra esmingai skirtingas nuo gyvulio pažinimo. Jis yra *visuotinis:* žmogus stengiasi viską suvokti, viską savo dvasia apimti ir viską ištirti; ir jis yra *sąmoningas:* žmogus savo pažinimą nuolatos tobulina, sistemina, išmoko jo kitus ir perteikia jį kartų kartoms. Kai šitas jo pažinimas esti sudedamas į tam tikrą sistemą ir sujungiamas tam tikrais dėsniais, jis virsta mokslu. *Mokslas yra žmogiškojo pažinimo objektyvacija istorijoje.* Tai suvisuomenintas pažinimas, pralaužęs atskiro asmens sąmonės sritį ir tapęs bendruomenės turtu. Tačiau jo šaknys visados laikosi individualiniame pažinime kaip sąlygoje žemei įdirbti ir jai apvaldyti.

Pažinimas tad yra pats pirmasis žemės apvaldymo aktas. Atsistojęs prieš pasaulį kaip asmuo prieš daiktą, žmogus visų pirma jį apima savo sąmone. Jis palenkia jį sau tuo, kad savo protu jį perskverbia, suvokdamas jo apraiškas, jo dėsnius, galop pačią jo esmę bei dieviškąjį jo pirmavaizdį. Žemė pažinimo akte virsta žmogui savotiškai perregima. „Man daros taip šviesu, tarsi būčiau Dievas!" Šis Fausto posakis pirmajame jo monologe naktį yra labai būdingas. Goethe gal nė pats nežinojo, kad juo išreiš-

kė jis pačią giliausią žmogiškojo pažinimo esmę. Šventraštis mums pasakoja, kad „Dievas *regėjo* visa, ką buvo padaręs, kad tai buvo gera“ *(Pr 1, 31)*. Viešpaties akims daiktai buvo atviri: jie buvo Jam perregimi ligi pat gelmių. Analogiškai yra ir žmogaus pažinime. Žmogus taip pat regi daiktus ir šiame regėjime suvokia, kad jie yra teisingi, geri ir gražūs. Žmogiškasis pažinimas yra savo esmėje ne kas kita, kaip dieviškojo būties regėjimo atvaizdas. Žmogus tik todėl gali pažinti daiktus, kad jis yra reginčiojo Kūrėjo paveikslas bei panašumas, vadinasi, kad savo dvasia jis dalyvauja šiame regėjime. *Pažinimas yra žmogaus dalyvavimas dieviškajame būties regėjime.* Ir kaip tik todėl jis yra žemės apvaldymas bei palenkimas. Atskleisdama žmogui savo dėsnius ir savo esmę, būtis savaime jam nusilenkia kaip savo valdovui, sukurtam pagal didžiojo Valdovo paveikslą.

Šia prasme mokslas, kiek jis yra pažinimo objektyvacija, yra *šventas dalykas*. Jis yra istorijoje sukurtas objektyvus būdas, kuriuo žmogus apreiškia ir įvykdo savo dalyvavimą Viešpaties regėjime. Jis yra susistemintas pirmasis žemės apvaldymo aktas, trunkąs amžių amžiais ir atnaujinamas kiekvienos pasaulin ateinančios žmonių kartos. Moksle žmogus visų pirma pasirodo kaip žemės karalius, kaip jos keitėjas ir išganytojas, kaip jos vaduotojas iš piktojo galios. Todėl mokslas nėra tiktai pasyvus būties atšvaitas, bet *būties įdirbimas,* nors dar tik sąmonės srityje. Moksle būtis esti pertvarkoma idealiniuose jos pagrinduose. Tai, kas paskui išauga ir išsivysto technikoje, suprastoje plačiausia prasme, prasideda jau moksliniame pažinime. Pažinti tad reiškia ne ilsėtis, bet *dirbti* ir tuo būdu pasaulį keisti. Šiuo atžvilgiu teisingai Nietzsche pašiepia „nekaltą pažinimą“, vadinasi, tokį, kuris iš daiktų nieko nenori, o tik juo atspindi, „kaip veidrodis šimtu akių“ [48]. Pažinimas nėra veidrodinis būties atspindėjimas, bet pirmasis jos įdirbimas žmogaus sąmonėje, iš kurios paskui jis pereina ir į šalia mūsų esančią tikrovę. *Žemės keitimas žmogiškuoju darbu yra objektyvacija jos keitimo žmogiškąja mintimi.* Štai kodėl mokslas įsijungia į pirmykštį dieviškąjį žmogaus paskyrimą apvaldyti žemę. Jis yra vienas iš šio apvaldymo aktų ir todėl viena iš dieviškosios paskirties vykdymo priemonių. Siekti mokslo reiškia siekti būti tuo, kuo žmogų pats Dievas yra skyręs, būtent *pasaulio valdovu.*

4. Bet kaip tik šiame valdoviškame mokslo bruože ir slypi jo pavojus. Atverdamas daiktus dvasios akims, pažinimas virsta pagunda, viliojančia žmogų savą pasaulio suvokimą laikyti ne *dalyvavimu* dieviškajame būties regėjime, bet *nepriklausomu* aktu. Viską apimančios ir apie viską sprendžiančios sąmonės akivaizdoje žmogus pasijunta esąs šios nuostabios galios autorius, vadinasi, nebe paveikslas bei panašumas, bet pats *originalas*. Nuosekliai tad jis mėgina atsiremti ne į tai, *ką* jis pažįsta, bet į tai, *kad* jis pažįsta; kitaip sakant, ne į pažinimo objektą, kuriuo yra Viešpaties sukurta tikrovė, bet į pažinimo subjektą, kuriuo yra žmogiškoji — kintanti ir nykstanti — sąmonė. Ir čia kaip tik prasideda pažinimo, o su juo kartu ir viso mokslo tragedija.

Pirmieji Šventraščio puslapiai mums yra atskleidę šios tragedijos šiurpą visu nuogumu. Rojaus gundytojas labai vylingai paklausė pirmąją žmonijos moterišką: „Kodėl Jis uždraudė naudotis tuo, ką pats yra sukūręs?“ *(Pr 3, 1)*. Klausimo tikslas buvo labai aiškus. Gundytojas norėjo sukelti žmogų prieš Dievą, atvaizduodamas Viešpatį kaip pavyduolį, kuris neleidžia savo paties paveikslui dalyvauti tame, ką pats yra padaręs ir ką „matė, kad yra gera“ *(Pr 1, 12)*. Tačiau Ieva tučtuojau patikslino šį žalčio klausimą: „Sodo medžių vaisius mes valgome. Dievas uždraudė valgyti vaisių tiktai to medžio, kuris auga sodo viduryje, kad nenumirtume“ *(Pr 3, 2—3)*. Vadinasi, žmogus gali naudotis Viešpaties sukurta tikrove ir iš tikro ja naudojasi. Gundytojas netiesą sako teigdamas, esą Viešpats išskiriąs žmogų iš savos kūrybos. O jeigu Jis vis dėlto neleidžia valgyti vaisiaus medžio, augančio sodo viduryje, tai tik dėl to, kad apsaugotų žmogų nuo mirties. Esmėje tad šis draudimas nėra formalinis, bet tikrovinis: jis yra greičiau ne draudimas, bet *įspėjimas*, kad ano medžio vaisiai yra mirtingi ir kad todėl žmogus turįs jų vengti — „net nepaliesti“ *(Pr 3, 3)*, nes tą dieną, kai jis šių vaisių ragaus, mirs (plg. *Pr 2, 17*).

Kas tad yra šis nuostabus medis su mirtį nešančiais savo vaisiais? Šventasis Raštas vadina jį „pažinimo medžiu“ ir kalba apie jį kaip apie priešginybę „gyvybės medžiui“ *(Pr 2, 9)*. Abu jie augo rojuje, vadinasi, abu priklausė žmogiškosios egzistencijos erdvei. Abu jie vedė vaisių, vadinasi, teikė žmogui priemonių išsilaikyti. Vis dėlto jų vaidmuo buvo visiškai priešingas. Gyvybės medis turėjo padaryti žmogaus buvimą amžiną: jo vaisių valgy-

damas, žmogus turėjo gyventi amžinai (plg. *Pr 3, 22*). Tuo tarpu pažinimo medis grėsė žmogui mirtimi: jo vaisiaus paragavęs, žmogus iš tikro neteko dieviškųjų malonių, neteko rojinės savo būsenos, buvo ištremtas į žemę, įsijungė į sunkų nepašvęstos gamtos likimą ir mirė.

Nors šie Apreiškimo minimi medžiai ir turi konkretų pagrindą tikrovėje, tačiau simboline prasme jie reiškia du priešgyniškus dalykus: Dievo sukurtąją būtį ir žmogaus pažįstančiąją sąmonę. „Gyvybės medis" yra iš Dievo rankų išėjusi, jo malonėmis papuošta ir Jo Apvaizdos išlaikoma tikrovė. Kol žmogus minta jos vaisiais, vadinasi, kol jis savo egzistenciją apsprendžia tuo, kas paties Kūrėjo yra jam duota, tol jis gyvena amžinai, nes ir tikrovė, nors ir nebūdama amžina savo kilme, yra tačiau amžina savo buvimu, kadangi kūrybinis Dievo aktas niekados nesiliauja ir tuo pačiu tikrovę nuolatos palaiko. „Gyvybės medis" esmėje yra visur esanti ir visados veikianti dieviškoji Apvaizda arba nuolatinis kūrybinis dieviškasis aktas. Jo vaisiai yra objektyvinė būtis. Naudojimasis šiais vaisiais yra savos egzistencijos pagrindimas objektu, išėjusiu iš Dievo rankų ir nešančiu savyje Jo paties amžinumą.

Tuo tarpu „pažinimo medis" yra žmogiškosios sąmonės aktas, kuriuo žmogus Dievo sukurtą tikrovę suvokia. Nors šis aktas savo prigimtimi, kaip sakėme, yra dalyvavimas dieviškajame būties regėjime, tačiau, būdamas *kūrinio* aktas, jis yra *praeinantis* savo pačia esme. Pažinimo aktas atsiranda ir nyksta, platėja ir siaurėja, išsivysto ir suskursta. Kitaip sakant, pažinimas yra nuolatinis mūsų sąmonės tapsmas, turįs ne tik pradžią, kaip kiekvienas kūrinys, bet ir *galą*, būdingą tiktai būsenoms, bet ne pačiai būčiai kaip tokiai. Pažinimas tad yra būsena, bet ne būtis. Jeigu tad žmogus apsisprendžia misti „pažinimo medžio" vaisiais, iš tikro jis apsisprendžia už praeinančią ir nykstančią būseną, apsireiškiančią jo sąmonės aktu. Pagrindęs šiuo aktu savo egzistenciją, jis pagrindžia ją *praeinamumu*. Štai kodėl Dievas, drausdamas valgyti „pažinimo medžio" vaisiaus, nurodė, kad tą dieną, kai žmogus jo paragaus — mirs, nes savo buvimą apspręs ne „gyvybės medžiu", vadinasi, ne objektyvine, Viešpaties amžinai kuriama tikrove, o subjektyviniu, praeinančiu savos sąmonės buvimo *būdu*. Mirties dėsnis glūdi pačiame pažinime, ir kas apsisprendžia misti jo vaisiais, tuo pačiu palenkia šiam dėsniui savo buvimą. Kai Ieva ištiesė ranką į

„pažinimo medį“, ji tuo pačiu ištiesė ją į mirtį.

Vis dėlto šio mirtį nešančio medžio vaisius yra „skanus valgyti ir gražus pažiūrėti“ *(Pr 3, 6)*. Iš tikro, kas gali būti žavesnio, kaip savo sąmone apimti Viešpaties sukurtą būtį? Kas gali būti malonesnio, kaip jausti, kad būtis atsiveria mūsų dvasiai, kad mes ją regime ligi jos esmės, kad mums viskas darosi šviesu ir aišku, kaip Goethe's Faustui? Rojaus gundytojas žinojo šią pažinimo vilionę, todėl kalbėjo Ievai: „Anaiptol nemirsite! Juk Dievas žino, kad tą dieną, kai jo valgysite, *atsivers jūsų akys* ir jūs būsite kaip dievai, pažįstą gera ir pikta“ *(Pr 3, 4—5)*. Kitaip tariant, pažinimo akte žmogus praregės tai, ką regi ir Dievas, būtent pačią būtį, kokia ji yra savyje. O jeigu jis ją regės taip, kaip regi Dievas, tuomet jis ir bus toks, koks yra Dievas. Būtis jam bus nebe norma jo buvimui bei veikimui, nebe pagrindas jo amžinybei, bet *objektas jo sąmonei,* kuria jis iškils viršum būties, pasidarys jos viešpačiu, ją apspręs ir ją valdys, atspėdamas jos esmę. Pažinimas bus žmogui kelias į savęs sudievinimą. „Gyvybės medis“ bus pakeistas „pažinimo medžiu“. Kūrybinis Dievo aktas pasitrauks šalin, o jo vieton atsistos žmogaus pažinimo aktas, atveriąs akis į daiktų gelmę. Štai kodėl Ieva „ėmė vaisiaus, valgė pati, davė savo vyrui, ir šis valgė“ *(Pr 3, 6)*.

Ir iš tikro jiems akys atsivėrė: „Jie pamatė, kad yra nuogi“ *(Pr 3, 7)*. Kol jie mito „gyvybės medžio“ vaisiais, vadinasi, kol jie savo buvimą grindė Viešpaties objektyvine tikrove, tol jie nejautė, kad jie patys iš savęs *nieko* neturi, nes ši tikrovė pripildė juos dieviškuoju turiniu ir dieviškosiomis malonėmis. Jie žinojo, kad yra *kūriniai,* vadinasi, kad yra viską gavę iš Dievo rankų, kad stovi absoliučiai nuogi Jo akivaizdoje, tačiau „jie nesigėdijo“ *(Pr 2, 25)*, kadangi Dievu rėmėsi ir Dievuje gyveno. *Jaustis visiškai nuogam Viešpaties akyse žmogui yra ne gėda, bet garbė, nes tai yra pripažinti tikrąją savo padėtį būtyje.* Pirmykštis žmogaus nuogumas yra jo kūriniškumo ženklas. Todėl juo nešinas žmogus turėjo sklisti žemėje kaip Viešpaties visagalybės šauklys. Savo nuogumu jis turėjo liudyti savo kilmę iš begalinės Dievo pilnatvės. Tai buvo garbės ženklas, skelbiąs kūrinio esminį ryšį su Kūrėju.

Bet štai apsisprendimas už „pažinimo medį“, vadinasi, už savo sąmonę, paneigiant šalia jo esančią būtį, pavertė žmogaus nuogumą *gėdos ženklu.* Pažinimo akte

atsiskleidė žmogui ne tik pasaulis, bet ir jis pats: jis pamatė, kad yra *nuogas* jau kitokia prasme negu anksčiau. Anksčiau jis buvo nuogas *Viešpaties akivaizdoje,* todėl nesigėdijo. Tačiau ištiesęs ranką į „pažinimo medį", jis iš tikro ją ištiesė į savo sąmonę, padarydamas pažinimą savo buvimo pagrindu. Bet pažinimas jam kaip tik ir atvėrė akis, kad pamatytų, jog jis yra nuogas *savęs paties akivaizdoje.* Čia žmogus paregėjo, kad jo Aš yra niekis, kad jo sąmonės aktai praeina, kad visa jo būtis, svarstoma atitrauktai nuo Dievo, yra tiktai nebūtis, tiktai absoliutinė nuogybė. Ir žmogų pagavo gilus gėdos jausmas. Tai nebuvo psichinė gėda kitos lyties akivaizdoje. *Tai buvo metafizinė gėda Dievo akivaizdoje.* Klausydamas gundytojo vilionės, žmogus apsisprendė atsiremti pats į save: į savo sąmonę, į savo pažinimą, į savo mokslą. Bet atkreipęs savo sąmonę į savo paties būtį, jis paregėjo, kad ji yra *nuoga,* vadinasi, kad ji absoliučiai nieko iš savęs neturi, todėl negali būti jam atrama bei pagrindas. „Pažinimo medis" pasirodė esąs gražus tiktai paviršiumi. Savo viduje, ontologinėse savo gelmėse jis tačiau neturėjo nieko, kuo žmogus galėtų pridengti savo nebūtį. Kūrėjo akyse. Štai kodėl, kai tik pažinimo suvilioti žmonės išgirdo Jo balsą, tuojau nubėgo ir „pasislėpė — Adomas ir jo žmona — nuo Viešpaties Dievo veido tarp sodo medžių" *(Pr 3, 8)* [49]. Pažinimo medis buvo apgaulingas ontologiškai, tačiau nuostabiai teisingas psichologiškai. Ontologiškai jis nedavė nieko, kas galėtų laiduoti žmogui jo buvimą. Psichologiškai tačiau jis atvėrė žmogui akis, kad pasijustų esąs nuogas ir susigėstų — ne savo nuogumo, bet savo *apsisprendimo už nuogumą,* savo pastangos nuogumu grįsti savo būtį.

5. Šitoje tad vietoje kaip tik ir atsiskleidžia pažinimo, o su juo ir viso žmogaus mokslo dvilypumas. Pažinimas yra nepaprastai reikšmingas *kaip akių atvėrimas,* parodąs, jog žmogaus būtis iš tikro yra nuoga, ir *kaip susigėdijimas,* priverčiąs žmogų nusilenkti Viešpačiui ir slėptis Jo akivaizdoje. Tačiau pažinimas yra nepaprastai pavojingas bei pražūtingas kaip žaltiška vilionė siekti dieviškumo, naudojantis ne objektyvine būtimi, esančia iš Dievo ir Dievuje, bet subjektyvine savo sąmone, keliant ją viršum būties ir statant ją dieviškosios malonės vietoje. Žemiškojoje mūsų egzistencijoje abi šios pažinimo pusės yra gyvos ir abi jos moksle išeina aikštėn. Kiek mokslas atveria žmogui jo tikrąją būtį, absoliučiai besilaikančią

Dievuje, tiek jis iš tikro yra dalyvavimas dieviškajame regėjime, todėl šventas bei palaimintas savo esmėje. *Šitaip* išlavintas žmogus yra išmintingas ana Dievo išmintimi, apie kurią taip įtaigiai kalba šv. Paulius korintiečiams (plg. *1 Kor 1, 20—25*). Tačiau kiek mokslas stato priešais žmogų „pažinimo medį", „skanų valgyti ir gražų pažiūrėti", siūlydamas juo grįsti savo buvimą ir savos sąmonės aktais mėginti save sudievinti, tiek jis prasilenkia su dieviškuoju žmogaus paskyrimu, todėl yra liuciferiškas ir nuodėmingas. *Šitaip* išlavintas žmogus yra išmintingas pasaulio išmintimi, kurią Viešpats žmogaus gėdai paverčia paikybe (plg. *1 Kor 1, 20*).

Reikia tačiau pripažinti, kad Vakarų mokslo istorijoje kaip tik šis pastarasis mokslo bruožas darėsi kas kartą vis ryškesnis. Krikščionybė skelbia, kad žmogaus sudievinimo kelias yra mūsų įaugimas į Kristų, mūsų laikymasis Jame, kaip vynmedžio šakelė laikosi vynmedyje (plg. *Jn 15, 1—7*), mūsų mitimas Juo pačiu ir tuo būdu amžinojo buvimo užsitikrinimas pagal Jo paties žodžius: „Aš esu gyvoji duona, kurs nužengiau iš dangaus. Kas valgys šios duonos, bus gyvas per amžius" *(Jn 6, 51—52). Žmonijos atpirkimo tarpsnyje Kristus yra atstatytasis rojaus „gyvybės medis"*. Viduramžiai gerai suprato šio „medžio" vaidmenį žmogiškojoje egzistencijoje, todėl aplinkui Jį telkė visą savo būtį. Bet koks pasaulio pažinimas viduramžių žmogui reiškė religinės daiktų prasmės atskleidimą. Gamta stovėjo prieš anų laikų žmogaus sąmonę ne kaip jos suvokimo ar tyrimo *objektas,* bet kaip *ženklas,* nurodąs į aukštesnę tikrovę, ir kaip *perėjimas,* vedąs į aukštesnį gyvenimą. Savo metu Alainas de Lille (1128—1202) dainavo: „Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum — kiekvienas pasaulio padaras yra tarsi knyga, tarsi paveikslas ir veidrodis"[50]. Tai yra ne kas kita, kaip poetinė parafrazė senų psalmės žodžių: „Viešpaties žemė ir jos pilnybė, Jo yra žemės rutulys su visais gyventojais" *(Ps 23, 1). Pasaulis yra Dievo.* Jam priklauso visos šalys ir visos tautos. Suvokti tad šią dieviškąją nuosavybę ir yra žmogaus pažinimo uždavinys. Todėl ne gamta savyje, atitraukta nuo Viešpaties, rūpėjo viduramžiams, bet gamta kaip Dievo ženklas, kaip Jo liudytoja, kaip Jo pėdsakų saugotoja bei atspindėtoja. *Viduramžiškas pažinimas buvo Dievo paveikslo atsekimas būtyje.*

Visai kitaip pasidarė naujaisiais laikais. Vakarai savo mąstymo istorijoje vis labiau apsisprendė už „pažinimo medį“ ir vis labiau nusisuko nuo „gyvybės medžio“. Jie vis labiau paliko šalia objektyvinę būtį ir vis labiau pabrėžė subjektyvinę sąmonę, kol galop Hegelio filosofijoje ši sąmonė virto nebe būties suvokėja, bet jau tiesiog jos kūrėja pažinimo aktu. Ne žmogus dalyvauja savo pažinimu dieviškajame būties regėjime, bet žmogiškasis pažinimas yra Dievo savisąmonė (Hegel). Ne žmogus laikosi Dievuje, bet Dievas laikosi žmogumi: „Jeigu dieviškoji būtis (Wesen) nebūtų žmogaus ir gamtos būtis, tai ji būtų būtis, kuri būtų niekis“ (Hegel). Protinis pažinimas kaip tik ir yra tasai kelias, kuriuo Dievybė skleidžiasi žmoguje ir kuria istoriją, nes „istorija yra dvasios išsiskleidimas laike“ (Hegel). Rojaus gundytojo vilionė tapti dievais pažinimo priemonėmis atgijo Vakarų dvasioje visu savo svarumu. *Naujoji Vakarų minties istorija esmėje buvo ne kas kita, kaip viena didžiulė pastanga sudievinti žmogų „pažinimo medžio“ vaisiais.* Kai aštuonioliktasis šimtmetis išvystė proto kultą, apsireiškusį prancūzų revoliucijos metu pusnuogės moters — proto simbolio! — pasodinimu ant altoriaus, tai čia buvo tik *liturginė* užbaiga anų ilgų pastangų, kurios teorijoje išvystė gnoseologiją, praktikoje — situacijos moralę, estetikoje — subjektyvinį moderninį meną, savo viršūnę pasiekusį abstraktinėje dabarties tapyboje, visiškai netekusioje objekto. Vakarų mokslo kelias aiškiai ėjo Viešpaties sukurtos ir Jį reiškiančios tikrovės neigimo linkme.

Be abejo, reikėjo keleto šimtų metų, kad šio neigimo išplaukos pasidarytų taip labai regimos, kaip jos yra regimos šiandien. Vakarų pažinimas, prasidėjęs prometėjišku ryžtu pagrobti iš dangaus ugnį ir padaryti žmones jos pagalba laimingus, pasibaigė žmogiškosios nuogybės paregėjimu. Išdidžiai savo sąmonėje pakilęs ir Hegelio filosofijoje net susiabsoliutinęs žmogus galop prisipažino, kad „jo būtis (Dasein) krinta į nesavos kasdienybės bedugnę ir niekybę“ [51]. Egzistencinė filosofija atidarė akis, parodydama, kad žmogiškoji būtis nesilaiko pati savimi, todėl negali savo sąmone savęs pačios nė grįsti; kad ji visados stovi priešais nebūtį ir todėl yra ištikta baimės; kad ji tiesiog stebėte stebisi, jog *būna,* — taip labai ji jaučiasi esanti nuoga ontologiniame savo pagrinde. Ankstesnė vilionė tapti dievišku pažinimo akte dabar atrodo beveik kaip pasityčiojimas iš visos žmogiškosios egzistencijos.

Šiandien mes aiškiai regime, kad *pažinimas nėra buvimas:* kad buvimo kelias nėra sąmonės kelias, kad sokratiškas pažinimo sutapdymas su dorybe žemės gyvenime nepasiteisina. Augant dogmatiniam Apreiškimo pažinimui, Vakaruose augo ir bedievybė. Didėjant dorovės specialistų skaičiui, didėjo ir nuodėmės plitimas ligi visiško nejautimo, kas ji yra savyje. Aštrėjant teisinei sąmonei, darėsi vis ryškesnis kiekvienos teisės laužymas pačiu brutaliausiu būdu. Kilnėjant žmogaus aąmens sampratai, žengė kartu visiškas jo nužmoginimas ir sutrypimas. Praraja tarp pažinimo ir buvimo pasidarė mūsų laikais tokia gili, kaip niekad žmonijos istorijoje nėra buvusi.

Nenuostabu todėl, kad aiškiaregės sielos jautė šį neišvengiamą mokslo išsivystymą jau iš pat pradžios. Jos jautė, kad Dievo pasaulio pavertimas žmogiškosios sąmonės objektu, užuot jį laikius Viešpaties garbės bei didybės ženklu bei šaukliu, yra didžiulis perversmas žmogaus dvasioje, kad šiuo keliu eidamas, žmogus netrukus paregės visos savo kultūros sudužimą, kad tai yra nusilenkimas rojaus žalčio vilionei, vedančiai į mirtį. Šv. Pranciškus kaip tik buvo vienas iš tokių šviesiaregių, todėl vienas iš pačių ryškiausių Vakarų kultūros įspėjėjų. Jo kova prieš mokslą savame ordine buvo savaiminga pastanga apsaugoti brolius nuo pasitikėjimo apgaulinga pažinimo galybe. Tai buvo pastanga išlaikyti gyvą tikrai religinį būties pergyvenimą bei pažinimą, būtent būties kaip Dievo liudytojos. Juk ne tas pat yra pergyventi ėriuką kaip naminį gyvulį, duodantį mėsos bei vilnų, ir kaip Dievo Avinėlio išraišką; ne tas pat yra sodinti palangėje lelijų kaip kvapnių gėlių pavakarės nuotaikai ir kaip Mergelės Marijos simbolių; ne tas pat yra praustis vandeniu kaip H_2O junginiu ir kaip elementu pirmapradei nuodėmei nuvalyti Krikšto sakramente. Moksliniam pažinimui pasaulis išsisemia savo regimybe. Tuo tarpu religinis pažinimas už šitos regimybės jaučia aukštesnę tikrovę. Daiktų regimybės su jos dėsniais ir skaičiais jis neneigia. Tačiau ties ja ir nepasilieka. Daiktų regimybė religiniam pažinimui yra tiktai ženklas bei nurodymas. Bet jeigu žmogus visą savo sąmonę sutelkia prie mokslinio pažinimo, tuo pačiu jis sustoja prie šios daiktų regimybės ir pameta iš akių aną aukštesnę tikrovę, kuri krikščioniui visados turi būti jo kelio gairė, tačiau kuri mokslo apimtoje sąmonėje vis labiau pradeda darytis nebereali. Štai kodėl šv. Pranciškus ir sakydavo, kad raštų pažinimas Dievo meilės ir maldin-

gumo ne tik nepadidina, bet priešingai, jų žinovus padaro šaltus ir tuščius, kadangi juos nuveda į daiktų regimybę ir atitraukia nuo to, kas glūdi anapus. Naikindamas simbolinį būties pergyvenimą,— mokslas esmingai yra bet kokio simboliškumo priešas,— mokslinis pažinimas savaime užtrenkia žmogui duris į transcendentinę sritį.

Todėl šv. Pranciškaus kova prieš mokslą anaiptol nebuvo negatyvi. Ji reiškė ne tiek šventojo nusistatymą *prieš* mokslinį pažinimą, kiek rungtynes *už* simbolinio būties pergyvenimo bei svarstymo išlaikymą, nes Aristoteliui prisikeliant šis pergyvenimas pradėjo vis labiau silpti ir galop vėliau visiškai žlugo. Asyžiaus šventasis jautė šio žlugimo artėjimą, todėl mėgino sukurti *prastuolių* ordiną pasaulinio mokslo prasme, tačiau *giliažiūrių* žmonių ordiną religinio pažinimo prasme. Pranciškonų bendruomenė turėjo pratęsti ir išlaikyti viduramžišką pasaulio pergyvenimą, kuriam, kaip sakėme, kiekvienas padaras buvo tarsi knyga, pasakojanti apie Dievą, tarsi paveikslas, rodąs Jo pėdsakus kūrinijoje, tarsi veidrodis, atspindįs Jo galybę, Jo meilę, Jo išmintį ir Jo apvaizdą. Vėlesnis pranciškonų apsisprendimas už Platoną iš dalies išgelbėjo šitokį pasaulio supratimą, nes platoniškasis būties pergyvenimas labiausiai yra priartėjęs prie religinio pergyvenimo; bet tik *iš dalies,* nes Platonas nėra krikščionis, ir jo mokslas nėra Evangelija. Tuo tarpu šv. Pranciškus norėjo Evangelija pagrįsti ne tik praktinį žmogaus elgesį gyvenime, bet ir jo teorinį santykį su būtimi. Jis norėjo, kad ir žmogaus pažinimas būtų evangeliškas, kad ir savo sąmonės aktuose krikščionis būtų vedamas evangeliškojo žvilgio į būtį.

O šis žvilgis Evangelijoje yra išreikštas labai aiškiu, paties Kristaus pasakytu nurodymu: „Žvilgtelėkite į dangaus sparnuočius... Įsižiūrėkite į laukines lelijas" *(Mt 6, 26, 28)* — ne kaip į paukščių ar augmenų *rūšį,* ne kaip į ekonomines vertybes, net ne kaip į visuotinio grožio apraiškas, bet *kaip į dangiškojo Tėvo globotinius,* kuriuos jis peni ir dengia. *Pasaulis Evangelijos šviesoje nėra pati savyje užsibaigianti regimybė, bet Viešpaties liudytojas kiekvienu savo padaru.* Pranciškonų ordinas turėjo būti šio liudijimo teorinė objektyvacija istorijoje. Jis turėjo išvystyti ne mokslinį pažinimą, kuris tiria daiktų regimybę, bet religinį, kuris atskleidžia daiktų nurodomą dieviškąją tikrovę. Šv. Pranciškus jautė, kad su mokslinio pažinimo brovimusi į jo ordiną silpnėja religinis pažinimas ir kad

tuo būdu jo vienuolija tolsta nuo pirmykščio savo pašaukimo vykdyti Evangeliją visame žmogiškojo gyvenimo — tiek praktinio, tiek teorinio — plote. Štai kodėl jis taip griežtai kovojo prieš išlavintų brolių kėslus, prieš knygas, prieš studijų namus, pranašaudamas, kad visi šie dalykai kada nors sunyks savo niekingume, ir pranciškonų ordinas grįš „prie pirmykščio savo pašaukimo“ (Spec. perf. 230). Tai nebuvo kova už tolstojišką apsiprasčiokinimą, bet tai buvo kova už „Dievo galybę ir Dievo išmintį“ *(1 Kor 1, 24)*; ne kova prieš kultūrą, bet kova už religiją kultūroje, už Dievo pėdsakus pasaulyje, už Viešpaties paveikslą žmoguje.

---

[38] Encikl. „Rite expiatis“, nr. 7.

[39] Plg. aut. „Didysis inkvizitorius“.— 1950.— P. 209.

[40] Plg. Die Welt das Schweigens.— Zürich, 1948.— P. 43.

[41] Quadėme y clvidėme El rostro reclinė sobre el Amado Cesó todo y dejėme Dėjando mi cuidado Entre las azucenas olvidado (plg. *Edith Stein.* Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce.— Herder, 1950).

[42] Encikl. „Casti connubii“, nr. 16, liet. vert. 362 p. Lux., 1949.

[43] Das Studenbuch.

[44] Pop. Pijus XI, encikl. „De corpore Christi mystico“, nr. 27, liet. vert. 527 p. 1949.

[45] Encikl. „De corpore Christi mystico“, nr. 2, liet. vert. 498 p.

[46] *Zach Fr.* Modernes oder katholisches Bildungsideal.— Wien, 1925.— P. 48.

[47] Theologische Quartalschrift.— 1925.— P. 256.

[48] Aiso sprach Zarathustra II, Kap. 15.

[49] Praeinant galima pastebėti, kad šis pirmykščių žmonių susigėdimas kaip tik ir buvo jų išsigelbėjimas iš amžinos pražūties, ištikusios puolusius angelus. Susigėsdamas žmogus paneigė savo apsisprendimą už „pažinimo medį“ ir tuo būdu paruošė savo valią dieviškajam Atpirkimui. Susigėdimas buvo tasai prigimtasis pagrindas, ant kurio galėjo būti Dievo pastatyta išganymo tvarka, nes ši tvarka, būdama m a l o n ė, reikalauja prigimtos atramos žmoguje. Susigėdimas kaip tik šią atramą ir sukūrė. Tuo tarpu puolusis angelas nesigėdijo savo nuogumo, nors ir jautė savo nebūtį. Jis nesislėpė nuo Viešpaties akių, bet stojo su Juo kovon, teigdamas savo nuogumą ir todėl šiame teigime amžinai pasilikdamas. Velnias negali būti išganytas, nes jis nesigėdi ir todėl savo valia nesukuria prigimtosios atramos antgamtiniam atpirkimo aktui.

[50] Cit. *Curtius E. R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.— Bern, 1948.— P. 322.

[51] *Heidegger M.* Sein und Zeit.— Tübingen, 1949.— P. 178.

Ketvirtas skyrius

ŠVENTASIS PRANCIŠKUS SU DIEVU

I. BAŽNYČIŲ ATSTATYMAS

1. Religinė šv. Pranciškaus veikla prasidėjo, paviršium žiūrint, nereikšmingu, tačiau savo esmėje gilią simbolinę prasmę turinčiu darbu, būtent *apleistų ir apirusių bažnytėlių atstatymu.* Grįžęs iš Spoleto, kur, kaip minėta, jam paaiškėjo, kad jis turįs tarnauti ne Walterio de Brienneso kariuomenėje, bet didžiojo Valdovo rinktinėje dangaus Karalystei kurti, Asyžiaus šventasis ilgai dar blaškėsi ir kentėjo, negalėdamas rasti tikro savo kelio ir aiškaus užsiėmimo. Jis jautė, kad Viešpats jį kažkam šaukia. Bet kam, jis dar nežinojo. Taip savo viduje besikamuodamas, sykį jis užsuko į San Damiano bažnytėlę pasimelsti ir paprašyti Dievą, kad šis apšviestų būsimą jam kelią ir pasakytų, ką reikia daryti. Besimelsdamas staiga išgirdo balsą, einantį nuo altoriuje kybančio kryžiaus: „Pranciškau, argi nematai, kaip labai yra apirę mano Namai? Eik ir atnaujink juos!“ (Tres socii 43). Šventasis apsidairė: iš tikro San Damiano koplytėlė buvo labai apleista. Visur pilna dulkių ir voratinklių, lubos įlinkusios, sienos iškrypusios, visas pastatas pašlijęs. Drebėdamas prabilusio Dievo akivaizdoje, šv. Pranciškus atsakė: „Mielai, Viešpatie, padarysiu, ko nori“ (Tres socii 43). Išėjęs iš bažnyčios ir radęs ant suolo sėdintį kleboną, jis išsitraukė piniginę ir padavė jam stambų pinigą, kad nupirktų altoriaus lempelei aliejaus: „Prižiūrėkite, kad prieš kryžių lempelė visados degtų. Kai šiuos išleisite, duosiu daugiau, kiek bus reikalinga“ (Tres socii 43).

Vis dėlto šv. Pranciškus matė, kad jo turimų pinigų koplytėlei atnaujinti neužteks. Todėl greitai parbėgo namo, parinko keletą ritinių geros medžiagos — jo tėvas buvo juk tekstilės pirklys,— sukrovė juos ant arklio ir išvyko į Folinją, kur viską pardavė — ne tik medžiagas, bet ir arklį, o su pinigais grįžo pėsčias prie San Damiano,

nuėjo pas tą patį kleboną ir šį sykį pasiūlė jam jau stambią pinigų sumą koplytėlei atstatyti. Tačiau klebonas pinigų nepriėmė. Smulki auka lempelės aliejui jam buvo suprantama, bet stambi suma pasirodė įtartina. Todėl jis ją atstūmė, ir šv. Pranciškui nebeliko nieko kito, kaip tik pačiam rūpintis bažnytėlės atnaujinimu. Ir jis tuoj pradėjo darbą. Išėjęs į miestą, šaukė žmonėms: „Kas duos vieną akmenį, gaus užmokestį danguje. Kas duos du, gaus dvigubai; kas tris, trigubai“ (Tres socii 51). Žmonės vieni iš jo tyčiojosi, kiti davė prašomų akmenų, o šventasis, jų prisirinkęs, tempė juos prie San Damiano, tašė, lygino ir mūrijo. Praeiviams, sustojusiems pasižiūrėti, ką čia šis keistuolis dirba, šventasis atsakydavo: „Geriau ateikite ir padėkite man atstatyti šventojo Damiano bažnyčią“ (Joergensen 64).

Baigęs darbą prie San Damiano, šv. Pranciškus ėmėsi atnaujinti seną San Pietro benediktinų bažnyčią. Po jos ėjo eilė mažytei, bet jau visai bebaigiančiai griūti Porciunkulės koplytėlei, pašvęstai Mergelės Marijos garbei. Ši koplytėlė buvo tokia mažutė ir tokia paprastutė, jog ji virto simboliu visam šv. Pranciškaus gyvenimui. Prie jos jis nutarė pasistatyti lūšnelę — pirmąjį savo „vienuolyną“ — ir apsigyventi. Porciunkulės lankytojams vėliau jis išgavo iš popiežiaus tokius pat atlaidus kaip ir Šventosios Žemės piligrimams. Tai buvo pirmosios trys šv. Pranciškaus atstatytos bažnyčios. Tačiau ir vėliau jis šio darbo nemetė. 1213 metais jis pastatė Mergelės Marijos bažnyčią tarp San Gemini ir Porcarijos; 1216 metais stipriai prisidėjo atnaujinant Santa Mara del Vescovado bažnyčią Asyžiuje.— Šventasis taip pat nepakentė, kad bažnyčios būtų apleistos švaros prasme. Ne sykį, eidamas sakyti pamokslo, jis imdavo su savimi šluotą ir pirma bažnyčią išsišluodavo, o paskui skelbdavo Dievo žodį. Taip pat ne kartą jis susikviesdavo apylinkės kunigus ir mokydavo juos švariai laikyti altorius, indus, drabužius, apskritai visa, kas yra susiję su šventomis paslaptimis. Dievo Namai turėjo būti pirmaeilis Dievo tarnų rūpestis.

Šitokiu tad būdu šv. Pranciškus pradėjo vykdyti Nukryžiuotojo balsą, liepiantį eiti ir atstatyti griūvančius Jo Namus. Nėra abejonės, kad minėti Kristaus žodžiai turėjo gilesnę prasmę: *jie kvietė šventąjį atnaujinti ne tiek bažnyčią kaip pastatą, kiek Bažnyčią kaip bendruomenę.* Šv. Pranciškus turėjo tapti ne bažnyčių mūrintoju, bet istorinio krikščioniškojo gyvenimo taisytoju. Tą patį reiškė ir

pop. Inocento III sapnas, kuriame Bažnyčios galva regėjo svyruojančią Laterano baziliką ir ją savo petimi paremiantį mažą, liesą, virve persijuosusį žmogelį. Šiandien po septynių šimtų metų mes aiškiai matome, kad ir Kristaus kvietimas, ir popiežiaus sapnas yra įvykę: šv. Pranciškus iš tikro buvo Bažnyčios atstatytojas, tačiau dvasine prasme. Jo įdiegta krikščioniškajam gyvenimui dvasia atitiesė pavojingą ano meto linkmę, grėsusią Bažnyčiai pakrikimu. Štai kaip pop. Pijus XI vaizduoja šv. Pranciškaus laikų krikščionis: „Tarp ponų ir tarnų, tarp didžiųjų ir mažųjų, tarp savininkų ir nuomininkų buvo susidariusios tokios didelės skirtybės, jog jos buvo tiesiog pasityčiojimas iš bet kokio žmogiškumo. Vargšai buvo galingųjų spaudžiami ir nebaudžiamai kankinami. Visi, kurie tik nepriklausė prie paties žemiausiojo luomo, buvo pilni savimeilės ir gobšumo. Jie rūpinosi tik savo pačių reikalais, degdami nepasotinamu turto troškuliu. Tiesa, kai kuriose vietose buvo išleista įstatymų, draudžiančių liuksusą, bet jų niekas nepaisė. Kiekvienas didžiavosi drabužių puošnumu ir pramogų didingumu. Neturtas ir neturtėliai buvo niekinami. Raupsuotiesiems, kurių tuomet buvo daug, žmonės pasidarė nebejautrūs ir kietaširdžiai. Jie išskirdavo juos iš bendruomenės ir palikdavo likimui. Nuo šio besaikio atsidėjimo žemės gėrybėms ir džiaugsmams nebuvo laisvi net ir tie, kurie pagal savo sąžinę turėjo gyventi rimtą gyvenimą, nors daugelis dvasiškių ir buvo verti pagarbos. Buvo nueita net taip toli, jog kiekvienas stengėsi išspausti kuo didžiausių pajamų iš kur tik begalėdamas. Net prievarta pasidarė kelias pinigams įsigyti. Buvo lupikaujama skolinant, buvo perkamos vietos, titulai, teisės, net bausmės atleidimas už nusikaltimus. Visomis priemonėmis buvo stengiamasi pasididinti privatinę nuosavybę, siekiančią neleistino laipsnio... Vienuolynai, nešę tokių puikių vaisių, buvo ėdami šio pasaulio dulkių, neturėdami jėgos sėkmingai joms atsispirti. Naujai įsteigtieji vyrų ordinai, tiesa, kiek pakėlė bei sustiprino bažnytinę drausmę, tačiau nusmukusi bendruomenė reikalavo žymiai gausesnio šviesos bei meilės šaltinio“ [52].

Šitas šaltinis kaip tik ir buvo šv. Pranciškus su savo vienuolija. Jis buvo „tasai vyras, kuris,— kaip sako tas pats pop. Pijus XI,— buvo Viešpaties pasiųstas perkeisti ne tik savo neramaus laiko, bet ir visų amžių krikščioniškosios bendruomenės“ (ten pat, nr. 2). Jeigu jo įsteigti

pirmieji du vyrų ir moterų (šv. Klaros) ordinai apsirėžė daugiau tais, kurie norėjo siekti aukštos tobulybės, tai trečiasis ordinas (tretininkai) nešė atsinaujinimo dvasią į plačius pasaulyje gyvenančių ir veikiančių žmonių sluoksnius, keisdamas juos pagal Evangeliją. „Šiuo būdu,— sako pop. Pijus XI,— buvo atnaujinta žmonių bendruomenė. Krikščioniškosiose tautose plito ir regimai augo veikalas, kurio steigėjas ir tėvas buvo šv. Pranciškus. Atgailos dvasia ir papročių skaistumas žmonėse vėl įsigalėjo. Ne tik popiežiai, kardinolai ir vyskupai, bet taip pat karaliai ir valdovai, kurių keletas yra pasiekę šventųjų garbės, uoliai segėsi trečiojo ordino ženklus, gerdami į save su tretininkų dvasia ir Evangelijos išmintį. Gražiausios dorybės pražydo nauju puošnumu bendruomenėje. Žemės veidas iš tikro buvo atnaujintas“ (ten pat, nr. 36). Todėl istorinėje perspektyvoje svarstant šv. Pranciškaus vaidmenį Bažnyčioje, darosi aišku, kad Nukryžiuotojo kvietimas eiti ir atnaujinti Jo Namus buvo taikomas ne San Damiano koplytėlei, bet visai Bažnyčiai kaip bendruomenei, pilnai voratinklių ir dulkių. Šią bendruomenę išvalyti ir buvo tikrasis Asyžiaus šventojo pašaukimas.

Todėl mums darosi tiesiog nuostabu, kad pats šv. Pranciškus anuos Kristaus žodžius suprato *tiesiogine* prasme ir griebėsi ne pakaitų krikščioniškosios bendruomenės gyvenime, o ėmė rinkti akmenis ir mūryti apirusią, visų pamirštą ir nereikšmingą San Damiano koplytėlę. Kas tai buvo: šventojo naivumas ar įžvalga į tikrąjį Bažnyčios atnaujinimo būdą? Nukryžiuotojo žodžių nesupratimas ar kaip tik giliausios jų prasmės atskleidimas?

2. Paprastai bažnyčia yra vadinama *maldos namais*. Į šį jos bruožą yra nurodęs ir pats Kristus pirklių išvarymo scenoje. Žydų Velykų metu, atėjęs į Jeruzalės šventyklą, Jis rado joje „parduodančių jaučius, avis ir karvelius ir sėdinčių pinigų mainininkų. Pasidaręs tarsi rimbą iš virvelių, Jis išvarė visus iš šventyklos, taip pat avis ir jaučius, išbarstė mainininkų pinigus ir išvartė stalus“ *(Jn 2, 13—15)* pastebėdamas: „Mano Tėvo namai yra *maldos namai,* o jūs padarėte iš jų galvažudžių lindynę“ *(Lk 19, 46)*. Prekiauti šventykloje nedera todėl, kad *malda ir prekyba yra prieštaraujantieji žmogiškosios egzistencijos aktai.* Malda kreipia mūsų dvasios žvilgį į anapus, į Viešpatį, į Jo Apvaizdą; ji žadina mūsų pasitikėjimą Dievu; ji paveda mus Jo globai. Maldoje mes išeiname iš savęs, kad gyventume savo Kūrėju. Tuo tarpu prekyba

sutelkia mus aplinkui šiapusinę tikrovę; ji pastato mūsų dėmesio centran daiktą; ji kelia pasitikėjimą mumis pačiais, mūsų sugebėjimais, mūsų apsukrumu. Prekyboje mes apsivyniojame aplinkui save tarsi vijoklis aplinkui medžio kamieną. Kiek malda daro žmogų nusižeminusį ir kuklų, tiek prekyba verčia jį puikuoliu ir net akiplėša. Prekiauti tad šventykloje reiškia įnešti į ją visus šiuos žemiškuosius elementus ir paversti ją „galvažudžių lindyne", nes *savęs teigimas yra kito žudymas.* Pirkliai prekiauja, pasak Apreiškimo, ne tik auksu ir sidabru, vynu ir aliejumi, miltais, kviečiais ir galvijais, bet ir *žmonių sielomis* (plg. *Apr 18, 13*). Jų prekybos centras, tasai pasaulinis miestas, „turįs viešpatavimą ant žemės karalių" *(Apr 18, 18),* yra suteptas krauju „pranašų ir šventųjų ir visų, kurie yra nužudyti žemėje" *(18, 24).* Todėl prekybos lizdo pavadinimas „galvažudžių lindyne" yra iš tikro jo esmės atskleidimas; esmės, kuri yra priešinga šventyklos esmei. Šventykloje turi susibėgti ne pasaulio rūpesčiai bei reikalai, ne žmonių kova už būvį, bet anapusinio gyvenimo ilgesiai aukų ir maldų pavidalu.

Vis dėlto maldos namų sąvoka bažnyčios neišsemia. Tai taip pat yra nurodęs Kristus. Atsisėdęs šyk į prie Jokūbo šulinio Sicharo mieste Samarijoje, Jis buvo vienos moters samarietės paklaustas, kur reikia garbinti Dievą. „Mūsų tėvai garbindavo šitame kalne; jūs gi sakote, Jeruzalėje." Tada Jėzus jai atsakė: „Moteriške, tikėk manim, ateina valanda, kai jūs nei šitame kalne, nei Jeruzalėje negarbinsite Tėvo... Ateina valanda ir dabar jau yra, kai tikri garbintojai garbins Tėvą dvasia ir tiesa, nes ir Tėvas ieško tokių garbintojų. Dievas yra dvasia, ir jo garbintojams reikia garbinti dvasia ir tiesa" *(Jn 4, 21—24).* Šiuo atsakymu Kristus nurodė, kad melstis Viešpačiui, Jį garbinant ir Jam dėkojant, galima visur ir visados; kad malda nesanti surišta su kuria nors specialia vieta; kad ji esanti dvasios apraiška, pagrįsta tiesos išpažinimu bei vykdymu. *Maldos erdvė yra visa žmogiškosios egzistencijos erdvė.* Bet jeigu taip, tuomet bažnyčia yra kažkas daugiau negu tik maldos namai. Bažnyčią kaip maldos namus gali pavaduoti bet kas: darbo kambarys, kalinio vienutė, miškas, laukas, net kelias ir gatvė. Tačiau tai dar nereiškia, kad bažnyčia dėl to netektų prasmės ir pasidarytų nereikalinga. Nors pirmųjų amžių krikščionys gerai žinojo, kad Tėvą reikia garbinti dvasia ir tiesa, vadinasi, kad melstis galima visur ir visados, tačiau, gavę laisvę,

jie tuojau pradėjo statyti bažnyčių — ne todėl, kad jų maldos kitose vietovėse būtų buvusios netikros ar mažiau tobulos, bet todėl, kad jie jautė, jog bažnyčia krikščionio egzistencijoje vaidina tokį vaidmenį, kurio niekas kitas pavaduoti negali. Bažnyčia yra sudedamasis šios egzistencijos pradas, be kurio žmogus pasiklysta — net ir savo maldose. Šis pirmųjų krikščionių elgesys ryškiai rodo, kad malda bažnyčiai sudaro tiktai vieną jos bruožą, bažnyčios esmės neapimantį ir neišsemiantį.

Mūsų laikais šis bruožas, tiesa, yra pasidaręs labai pastebimas, nes mes į bažnyčią žiūrime beveik grynai tik sielovadiniu atžvilgiu. Bažnyčia mums yra vieta, kur tikintieji priiminėja sakramentus, klauso Dievo žodžio, meldžiasi. Todėl naujas bažnyčias statome šiandien tik ten, kur to reikalauja sielovados tikslingumas. Kai atsiranda pakankamas tikinčiųjų skaičius, kuris sunkiai tegali pasiekti senąją bažnyčią, arba kai ši pasidaro per ankšta dėl parapijiečių prieaugio, tuomet mes statome naują. Dabartinis bažnyčių tinklas yra apsprendžiamas tikslingumo. Tačiau seniau buvo visai kitaip. Seniau bažnyčios buvo statomos visai dėl ko kito. Atsistokite Kauno Rotušės aikštėje ir apsidairykite: jūs pamatysite keturias bažnyčias — katedrą, Vytauto, Jėzuitų ir Šv. Trejybės. Visos jos yra sutelktos aplinkui vieną nedidelę aikštę ir viena nuo kitos nutolusios šimtą kitą metrų. Sielovadinio tikslingumo atžvilgiu tai išaiškinti negalima. Atsimenant, kad Kaunas šių bažnyčių statymo metu buvo mažas, visam jo senamiesčiui būtų pakakę vienos, daugiausia dviejų bažnyčių. Tuo tarpu jame be šių keturių randame dar Seminarijos ir Benediktinių bažnyčias, vadinasi, iš viso šešetą. Taip pat negalima to išaiškinti nė atskirų religinių bendruomenių, kaip vienuolijų (jėzuitų, benediktinių) ar seminarijos, reikalais, nes šios bažnyčios yra ne mažos koplytėlės, skirtos uždaram rateliui, bet didžiuliai pastatai, atviri visiems. Ir taip yra ne tik Kaune. Taip yra ir Vilniuje, ir kituose senuose Europos miestuose, kuriuose ne sykį randame bažnyčią prie bažnyčios.

Šitoks sielovadinio tikslingumo atžvilgiu nesuprantamas ir net nepateisinamas bažnyčių tankumas rodo, kad seniau žmonės bažnyčią pergyveno kitaip negu dabar, kad jiems šis pastatas reiškė žymiai daugiau negu tik maldos namus, negu tik vietą Dievo žodžiui išgirsti ar sakramentams priimti. Šiandien mes matuojame bažnyčias *žmogaus* reikalais — tegu ir religiniais, todėl pagal juos

kuriame bažnyčių tinklą, saikingą ir apskaičiuotą. Bet senesniaisiais amžiais šį tinklą apsprendė kažkokie kitokie, kažkokie *objektyviniai* reikalai. Jeigu aplinkui nedidukę Kauno Rotušės aikštę galėjo išdygti keturios bažnyčios, tai yra ženklas, kad ano meto krikščionys aukojo savo turtą ir savo triūsą ne maldos namams statyti (melstis jie galėjo pirmojoje), bet kažkam kitam, nors sielovados atžvilgiu ši auka ir buvo netikslinga.

Bažnyčios esmę galima suprasti tik atsimenant, kad ji yra *Dievo Namai.* Maldos namai nėra tas pat, kas ir Dievo Namai. Tai esame patyrę mes patys tremtyje, kilnodamiesi iš vienos stovyklos į kitą. Šiose stovyklose ne visur buvo Dievo Namai. Tačiau labai retoje nebuvo maldos namų. O šie maldos namai buvo padaromi iš didesnių kambarių, kuriuose rytą būdavo laikomos Mišios, sakomi pamokslai, dalinami sakramentai. Vėliau jie virsdavo vėl miegamaisiais, valgyklomis, susirinkimų ir net pasilinksminimų salėmis. Niekas šių kambarių nevadino bažnyčiomis, nes juose buvo tik meldžiamasi, bet juose negyveno *Dievas.* Pastatas virsta bažnyčia tik tada, kai jis yra skiriamas ne tik žmogui melstis, bet ir Dievui gyventi.

Kad bažnyčia esmingai yra Dievo Namai, tai nurodė mums Kristus toje pačioje pirklių išvarymo scenoje. Varydamas jaučių pardavinėtojus ir pinigų mainininkus iš šventyklos, Jis pastebėjo jiems: „Nedarykite iš mano *Tėvo Namų* prekybos namų" *(Jn 2, 16).* Prekiauti šventykloje nevalia todėl, kad ji yra maldos namai, bet maldos namai ji yra todėl, kad ji yra dangiškojo Tėvo Namai. Šventykloje gyvena Viešpats, todėl žmogus čia turi jaustis stovįs Visagalio akivaizdoje. Jis turi šią vietą pergyventi *kaip šventą,* nes kur tik žmogus susiduria su Dievu, ten šio susidūrimo erdvė pasidaro neliečiama nepašvęstų rankų ir nepašvęstų daiktų ar veiksmų. Kai Mozė, nusivaręs savo uošvio Jetro avis į dykumas, pamatė degantį ir nesudegantį krūmą, tarė sau: „Eisiu ir pažiūrėsiu šio nuostabaus reginio, kodėl krūmas nesudega" *(Iš 3, 3).* Tačiau prisiartinęs jis išgirdo balsą: „Neik artyn! Nusiauk apavą nuo savo kojų, nes vieta, kur stovi, yra šventa žemė" *(3, 5).* Mozė buvo vedamas smalsumo, vadinasi, profaninio motyvo, todėl negalėjo įžengti į šią Viešpaties regimybe pašvęstą erdvę. Jis turėjo nusiauti kojas, vadinasi, palikti tai, kas nepriklauso prie jo prigimties, nes *Dievo akivaizdoje žmogus gali pasirodyti tik toks, koks yra savyje,* nepridengtas jokiais jam svetimais pradais. Visa,

kas žmogų skiria nuo Dievo, kas atsistoja tarsi siena tarp jo ir Viešpaties, kas skirta ne Jam, bet pasauliui,— visa tai turi būti palikta anapus šios pašvęstosios vietovės. Jeigu bažnyčia yra Tėvo Namai, tuomet žmogus joje turi jaustis ir elgtis visai kitaip negu žmogaus namuose. Jis turi palikti už durų visa, kas yra pasauliška, nes ne jis yra šių Namų šeimininkas. Maldos nuotaika yra vienintelis dalykas, kurį žmogus gali pasiimti įengdamas į bažnyčią. Štai kodėl Kristus taip aštriai sudraudė pirklius Jeruzalės šventykloje. *Bažnyčia kaip maldos namai yra jos kaip Dievo Namų pojustinis išsiskleidimas.*

Tačiau kaip tai įvyksta, kad medžiaginis pastatas — nykstantis ir praeinantis — virsta Dievo Namais? Argi šv. Paulius nėra graikams jų areopage aiškiai pasakęs, kad „dangaus ir žemės Viešpats negyvena rankų darbo šventyklose" *(Apd 17, 24)*? Kokiu tad būdu mūsų pačių padaras gali tapti Dievo buveine? Ką visa tai reiškia: tikrovę ar iliuziją?

3. Prasmingos šiam klausimui šviesos meta karaliaus Dovydo pasiryžimas pastatyti Dievui Namus ir Dievo atsiliepimas į šį pasiryžimą. Apraminęs savo priešus ir galėdamas taikiai gyventi, Dovydas tarė kartą pranašui Natanui: „Žiūrėk, aš gyvenu kedrų namuose, o Dievo skrynia stovi po gyvulių kailiais" *(2 Kar 7, 2)*. Tuo jis norėjo pasakyti, kad netinka, jei žmogaus gyvenamieji namai yra pranašesni už Dievo Namus, kad Viešpats taip pat turįs gyventi tikruose pastatuose, vertuose Jo garbės ir didybės. Bet Dievas per pranašą Nataną Dovydui atsakė: „Nuo tos dienos, kai Izraelio vaikus išvedžiau iš Egipto žemės, negyvenau jokiuose namuose, o tik buvojau palapinėse ir užeigose. Ir argi aš kurioje nors vietoje, per kurią keliavo Izraelio vaikai, pasakiau nors žodį kuriai nors Izraelio giminei: Kodėl nepastatote man namų iš kedrų?" *(7, 6—7)*. Viešpaties atsakymas yra labai būdingas. Jis mums atskleidžia du dalyku. Iš vienos pusės, Dievas aiškiai sako, kad *Jis nereikalauja, jog žmogus Jam statytų rūmus.* Viešpats pasitenkina buvodamas palapinėse ir užeigose. Todėl Jis nė Dovydui nedaro priekaišto, jei šis pasistatydino kedrų namus, o Sandoros skrynią tebelaiko po gyvulių kailiais. Priešingai, Dievas tuo yra net patenkintas, nes Izraelis dar nėra, kaip reikia, žadėtojoje Žemėje įsikūręs, todėl ir Sandoros skrynia dar nėra radusi pastovios vietos. Ji yra padėta palapinėje kaip išraiška Izraelio gyvenimo nepastovumo. Viešpats nori gyventi taip, kaip

gyvena žmonės. Jis nori kartu su jais keliauti ir vargti. Kedrų namai būtų dar per ankstyvi. Jie per daug išskirtų Viešpaties buveinę iš žmonių palapinių. Karalius gali išsiskirti, bet ne Dievas, kuris yra „netoli nuo kiekvieno mūsų" *(Apd 17, 27)*. Kedrų namai tik pakenktų šitam artumui ir padarytų Viešpatį neprieinamą, kaip karalių. Štai kodėl Dievas nepriėmė Dovydo pasiūlymo ir per pranašą Nataną pasakė, kad Dovydas Jam namų nepastatys. Priešingai, *Viešpats* įkurs Dovydui namus karališkosios giminės prasme (plg. *2 Kar 7, 11*).

Iš kitos tačiau pusės, šis Dievo atsakymas nepaneigiamai rodo, kad *Viešpats gyvena ir nori gyventi tarp žmonių*. Jis gyvena žmonių pagamintose ir jų nurodytose buveinėse: palapinėse, užeigose, šventyklose. Visiškai Dovydo pasiūlymo Dievas neatmetė. Jis tik nurodė, kad kedrų namus kol kas dar nedera statyti ir kad pats Dovydas jų nepastatys. Tačau tasai, kuris iš jo kils ir sutvirtins savo karalystę, „pastatys mano vardui namus" *(7, 13)*. Tai turėjo būti karalius Saliamonas, kuris iš tikro pastatė Viešpačiui puikią šventyklą ir tuo būdu nurodė Sandoros skryniai jau pastovią vietą. Tuomet Dievas iš palapinių ir užeigų persikėlė į kedrų namus ir pasirodęs Saliamonui pasakė: „Aš išgirdau tavo maldą bei tavo prašymą ir pašvenčiau namus, kuriuos man pastatei. Juose aš įtvirtinau savo vardą amžiams, o mano akys ir širdis pasiliks juose visas dienas" *(3 Kar 9, 3)*. Be abejo, šis Viešpaties pasilikimas Saliamono šventykloje nebuvo *asmeninė prezencija*, bet tiktai simbolinis susijimas su Jo paties duotais ir Mozės užrašytais įstatymais ant dviejų akmeninių plokščių, padėtų į Sandoros skrynią. Sandoros skrynia buvo Dievo apsigyvenimo ženklas; tik *ženklas*, nes tikroviškai Dievas šioje erdvėje dar negyveno. Šia prasme šv. Paulius graikams ir kalbėjo, kad „Viešpats negyvena rankų darbo šventyklose" *(Apd 17, 24)*, norėdamas tuo pasakyti, kad tiek Senojo Testamento, tiek stabmeldžių šventyklose esą daiktai tiktai *reiškia* Dievą, bet jie *nėra* Dievas. Ano meto šventyklos buvo Dievo Namai, bet dar tiktai simboline prasme.

Naujajame Testamente Dievas savo norą būti tarp žmonių pavertė *tikrove* tuo būdu, kad jis įsikūnijo žmogaus prigimtyje ir pasiliko istorijoje Duonos ir Vyno pavidalais. Kristaus pasilikimas Švenčiausiajame Sakramente ir Bažnyčios praktika laikyti Švenčiausiąjį bažnyčiose yra ne kas kita, kaip Viešpaties gyvenimo tarp žmonių apsireiš-

kimas ir įvykdymas aukščiausiu laipsniu. Konsekracijos metu pašvęstoji Duona ir pašvęstasis Vynas yra nebe Dievo *ženklas,* kaip Sandoros skrynia, bet dieviškoji *tikrovė.* Jie yra nebe simbolis ar nurodymas (protestantiškasis Šv. Sakramento supratimas), bet *pats Dievas,* prisidengęs žemiškųjų elementų regimybe, kaip Horebo papėdėje jis buvo prisidengęs erškėtrožių krūmo liepsna. Todėl *Naujojo Testamento bažnyčios yra Dievo Namai tikrąja ir tiesiogine šio žodžio prasme.* Jose Viešpats gyvena nebe simboliškai, kaip Saliamono šventykloje, kur paauksuotas cherubinas gobė savo sparnais Sandoros skrynią, bet *tikroviškai:* Kristus, Dievas ir žmogus, iš tikro *yra* mūsų altoriuose. Jis yra čia pats asmenine savo prezencija (katalikiškasis Šv. Sakramento supratimas). Nuosekliai tad mūsų bažnyčių erdvė yra sakrališkesnė negu Jeruzalės šventyklos šventų švenčiausioji vieta. *Mūsų bažnyčių erdvė objektyvuoja asmeninės Dievo prezencijos paslaptį.* Ji objektyvuoja Viešpaties nusileidimą į erdvę, kaip įsikūnijimas Nazarete objektyvavo to paties Viešpaties nusileidimą į laiką. Mūsų bažnyčios yra Logos įsikūnijimo palaikymas istorijoje erdviniu būdu. Kristus pasilieka su mumis ligi pasaulio pabaigos ir šį savo pasilikimą objektyviai apreiškia mūsų altoriuose. Dievas negyvena rankų darbo šventyklose, bet tik tol, kol Jis yra grynai transcendentinis Dievas, vadinasi, kol Jis nėra tapęs žmogumi. Todėl prieš Kristų jokioje šventykloje — nei Izraelio, nei stabmeldžių — *asmeninės* Dievo prezencijos nebuvo. Tačiau kai Dievas tapo žmogumi, Jis savaime prisiėmė laiko bei erdvės būseną ir „gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14);* gyveno Palestinoje ir gyvena visur ten, kur tik pašventinančiuoju kunigo žodžiu Jis yra atprašomas į Duoną ir Vyną. Kur tik yra Šv. Sakramentas, ten yra ir Viešpaties buveinė, ten yra Jo Namai — vis tiek ar tai būtų stovyklos palėpės koplytėlė, ar gotinė katedra. Kaip Senajame Testamente Viešpats nereiškė jokių pretenzijų gyventi kedrų namuose, taip jų Jis nereiškia nė dabar. Tačiau kaip Senajame Testamente žmogus jautė gėdą pats gyventi kedrų namuose, o Viešpaties ženklą laikyti po gyvulių kailiais, taip lygiai ir Naujajame Testamente jis stato Viešpačiui didingus pastatus, žinodamas, kad juose apsigyvens nebe Jo ženklas, bet *Jis pats,* „baisus savo didybėje ir be galo gailestingas savo meilėje" (Dostojevskis). *Naujojo Testamento bažnyčios giliausia prasme yra įsikūnijusiojo Žodžio gyvenimas tarp mūsų.*

Ką tad sako bažnyčios kaip Dievo Namai žmogaus egzistencijai? Kokį vaidmenį jos turi žemiškajam mūsų buvimui? — Atsakymas į šį klausimą paaiškės, palyginus Dievo Namus su žmogaus namais. Žmogaus namų, kaip sakėme, šv. Pranciškus stropiai vengė, tuo tarpu Dievo Namus jis statė, juos naujino ir jais rūpinosi. Jau tik šis vienas Asyžiaus šventojo elgesys rodo, kad tarp žmogiškosios ir dieviškosios buveinės esama esminio skirtingumo, kad šios dvi vietovės reiškia dvi viena kitai priešingas mūsų egzistencijos linkmes. Žmogaus namai, kaip buvo minėta, yra susiję su keleiviniu mūsų būties pobūdžiu, tačiau susiję *neigiama prasme.* Namai yra keleivinės mūsų būties išsižadėjimas. Tai yra simbolis, kuriuo mes parodome, kad *nebenorime* keliauti, kad save laikome šios tikrovės *gyventojais,* nebe *keleiviais,* kad prilimpame prie aprėžtos erdvės, aprėždami tuo būdu ir patys save. Štai kodėl, sakėme, namai yra daugiau negu tik turtinė nuosavybė ir štai kodėl šv. Pranciškus jų vengė ir nuo jų bėgo, kaip nuo kliūties krikščioniškajam tobulumui.

Visai kitaip yra su Dievo Namais. Jeigu įsikūnijęs Žodis yra apsigyvenęs tarp mūsų, pasilikdamas mūsų bažnyčių altoriuose, tai ne todėl, kad mus šioje tikrovėje įtvirtintų, bet kad duotų keleivinei mūsų būčiai linkmę ir nurodytų jai tikslą. *Šv. Sakramentas yra amžinas kvietimas į anapus.* Jis yra ne tik amžinybės laidas —„pignus futurae gloriae", kaip Jį vadina Bažnyčia,— bet kartu jau ir šios amžinybės prasiveržimas į laiką, kad atskleistų visos žemiškosios egzistencijos praeinamumą. Šv. Sakramento akivaizdoje mūsų gyvenimas yra tiktai kelionė, tiktai nepaliaujamas žengimas Dievop, o Eucharistija yra vadovė ir palydovė šioje kelionėje. Ją pakviesti į savo širdį mes ruošiamės nuo pat jaunystės, ja stiprinamės savo kelyje ir ją galop pasiimame, žengdami paskutinį žingsnį (viaticum). Eucharistinis Kristus keliauja kartu su mumis. Jis taip pat yra amžinai kelyje, kaip ir fizinis Kristus Palestinoje. Todėl ir tie Namai, kuriuose eucharistinis Kristus gyvena, nėra keleivinės mūsų egzistencijos žemėje paneigimas, kaip mūsieji namai, bet priešingai, mūsų keleiviškumo pabrėžimas ir paskatinimas. Grįžę į savo namų židinį, mes pasijuntame palikę savo keleiviškumą už durų; *savuose namuose mes gyvename, bet nebekeliaujame.* Tuo tarpu užėję į Dievo Namus, šį keleiviškumą kaip tik prisimename, nes čia tuojau patiriame, kad tai, kas pasiliko už Dievo Namų durų, nėra mūsų tė-

viškė, bet tik perėjimas, tik tiltas į anapus. Tikroji mūsų tėviškė yra kaip tik tai, apie ką mums kalba Viešpaties Namai, ką jie mums rodo visa savo sąranga, savo prasme bei reikšme. O ši jų reikšmė visados yra nukreipta į anapus. *Bažnyčia yra Naujosios Jeruzalės atvaizdas;* atvaizdas to šventojo miesto, kuris, pasak Apreiškimo, nužengia iš dangaus ir virsta „Dievo padangte su žmonėmis" *(Apr 21, 3)* ir kuriame „mirties daugiau nebebus, nei dejavimo, nei skausmo, nei šauksmo" *(21, 4)*. Tai neabejojamai sako bažnyčios šventinimo liturgija ir šio šventinimo metinių maldos (officium dedicationis ecclesiae), kuriose aiškiai yra pravesta lygiagretė tarp medžiaginės Dievo buveinės žemėje ir dangiškosios Jeruzalės, pastatytos „iš gyvų akmenų" (Matutinum himnas „Coelestis urbs") [53].

Bet jeigu taip, tuomet Dievo Namai, nors ir stovėdami žemėje, nėra skirti žemei reikšti. Jie yra skirti reikšti perkeistajai tikrovei, kurioje viskas yra *nauja* (plg. *Apr 21, 5*) ir kuri yra visų mūsų lūkesčių bei ilgesių giliausias objektas. *Dievo Namai yra būsimosios perkeistosios tikrovės regimybė erdvėje ir laike.* Todėl juose yra ir turi būti viskas kitaip negu žmogaus gyvenamuosiuose namuose: kitoks erdvės apipavidalinimas, kitokios proporcijos, kitokia šviesa, kitokie pagražinimai, kitoks žmonių elgesys, kitokios mintys, kitokie žodžiai ir kitokie veiksmai, nes tai yra šventasis miestas, turįs „Dievo skaistumą" *(Apr 21, 11)*. Bažnyčių skirtingumas nuo paprastų namų yra išraiška Dievo skirtingumo nuo žmogaus. Istoriškai šis skirtingumas tiesiog nepralenkiamai yra išreikštas gotikos katedrose. Jeigu yra buvę ir išlikę gotinių namų, tai jie yra tik gotinių katedrų paveikslai, kaip žmogus yra Dievo paveikslas.

Reikšdamos būsimąją išskaistintąją būtį, bažnyčios kaip tik virsta regimais šios būties šaukliais, jos ženklais mūsojoje kasdienybėje. Jos skelbia ne dabartį čia žemėje, bet ateitį anoje transcendentinėje tikrovėje. Jos žadina žmoguje ne norą pastoviai įsikurti savuose namuose, bet būsimojo gyvenimo ilgesį. Mūsų bažnyčios yra nuolatinis kartojimas Apreiškimo žodžių: „Ateik, Viešpatie Jėzau!" *(Apr 22, 20)*. *Dievo Namai yra įmedžiagintas nurodymas į keleivinės mūsų egzistencijos pabaigą.* Ir čia kaip tik glūdi jų reikšmė žemiškajam mūsų buvimui. Jeigu mūsų namų židinys mus stabdo ir pririša prie šiapus, paneigdamas mūsų begalybę ir keleiviškumą, tai Viešpaties buveinė mums niekad neleidžia pasijausti šios žemės gy-

ventojais. Jeigu mūsų kasdieniniai namai yra kliūtis krikščioniškajam tobulumui, tai Dievo Namai yra šio tobulumo nuolatinė paskata. *Dievo Namai yra žmogaus namų atpirkimas.* Jie išgano mūsų buveines tuo, kad išgelbsti jas iš ano simbolinio ir net tikrovinio keleivinės mūsų būties paneigimo. Kol pasaulyje yra bažnyčių, tol žmogus niekad neįsitaisys šioje tikrovėje neatšaukiamai, nes visados turės prieš akis ženklų, Jį įspėjančių ir kviečiančių į anapus. Turėti tad savo aplinkoje bažnyčią reiškia turėti transcendentinio gyvenimo kvieslį, turėti anos tikrovės paveikslą, todėl visados kreipti į jį savo akis bei dvasią ir nenurimti savyje. Nerimas Dievop yra bažnyčias sukūręs ir šis nerimas yra bažnyčių nešamas bei palaikomas. Štai kodėl senesniaisiais amžiais žmonės statė bažnyčių labai daug. Štai kodėl ir Kaune aplinkui Rotušės aikštę yra išdygusios keturios bažnyčios. Ne sielovados reikalui jos ten išdygo, bet tam, kad liudytų žmogaus nerimą, kad skelbtų Naująją Jeruzalę, kad rodytų kelią į šventąjį Viešpaties miestą. Kiekviena ano meto bendruomenė, kiekvienas karalius ar kunigaikštis statė bažnyčių, nes kiekvienas yra keleivis žemėje, todėl kiekvienas yra reikalingas kelrodžių į anapus: „karalius, vyskupas ir aš“ (B. Sruoga).

4. Šitoje vietoje mums darosi aiški ir giliausia bažnyčių apleidimo bei jų atstatymo prasmė. Sykį pastatytos bažnyčios nepriežiūra reiškia didelį lūžį žmogaus sieloje. Ją statydamas žmogus nori turėti Viešpatį arti savęs. Jis nori, kad Dievas gyventų šalia jo ir nuolatos jam kalbėtų apie jo keleiviškumą, nuolatos jam primintų šios tikrovės praeinamumą, jį savęspi kviestų ir vestų. Bažnyčią pamiršdamas, palikdamas ją dulkėms ir voratinkliams, žmogus savaime nusisuka ne tik nuo medžiaginio pastato, bet ir nuo tos reikšmės, kurią šis pastatas jo egzistencijoje vykdo. Jis nusisuka nuo transcendentinės tikrovės ženklo bei šauklio. Jis nebenori, kad bažnyčia būtų jo kelio rodyklė, jo nuolatinė kvieslė į anapus. *Apleisti Dievo Namus reiškia pamiršti keleivinę savo būtį.* Kierkegaard'as yra sykį pasakęs, kad „pats pavojingiausias dalykas yra leisti Dievui iškeliauti“. Bažnyčių apleidimas kaip tik ir yra toksai leidimas; dar daugiau, tai yra Dievo išstūmimas iš savos aplinkos; tai Dostojevskio inkvizitoriaus elgesys: atidaryti Viešpačiui kalėjimo vienutės duris, išleisti Jį į tamsią naktį ir palydėti žodžiais: „Eik ir daugiau nebeateik! Niekados! Niekados!“ Dievas nereikalauja kedrų pastato. Jis yra patenkintas palapine ir užeiga. Tačiau *Jis negyvena*

užmirštyje. Jis yra įsikūnijęs tam, kad gyventų *tarp mūsų.* Jeigu tad mes Jį tiek pamirštame, jog leidžiame Jo Namams būti dulkiniems, nešvariems, apirusiems, mes tuo pačiu Jį išstumiame iš savo tarpo, pareiškiame nenorą turėti Jį su mumis ir pergyvename Jį kaip kliūtį žemiškajam savo buvimui. *Apleisdami bažnyčias, mes objektyviai simbolizuojame nenorą būti su Dievu.* Dievo Namų pamiršimas yra įsikūnijusio Žodžio pamiršimas. Tai yra įžanga į aną visuotinį atkritimą, apie kurį kalba šv. Paulius ir kuris išeis aikštėn kaip tik tuo, kad žmogus Dievą pamirš, taip labai pamirš, jog net nežinos, ar Jis yra, ar ne. Bažnyčių apleidimas kaip tik ir yra pirmas žingsnis šitokios bedievybės keliu; bedievybės ne kovojančios, ne prometėjinės, bet buržuazinės, šaltos, ramios, visiškai nesidominčios tuo, kas yra transcendentiška. Prisiminę anksčiau cituotus pop. Pijaus XI žodžius, kuriais jis vaizduoja 12 šimtmečio gyvenimą, galėsime lengvai suprasti, kad anas amžius kaip tik buvo pasukęs *šitokios* bedievybės keliu. Susitelkęs aplinkui šiapusinės tikrovės pomėgius ir jų vaikydamasis visomis išgalėmis, žmogus savaime pamiršo Viešpatį, pamiršo savo keleiviškumą ir visa jėga stengėsi įsitaisyti žemėje. Seniau statytos jo bažnyčios bei koplyčios pamažu griuvo, nes Dievas merdėjo žmogaus širdyje. Jos nebereiškė anapusinio ilgesio, jos nebebuvo Naujosios Jeruzalės atvaizdai; jų reikšmė buvo užgesusi; jos pasiliko tik pastatai, tik pastogės retkarčiais pasitaikančiai maldai. Tačiau šiam reikalui jų buvo per daug. Todėl daugelį jų žmonės pamiršo. Daugelis jų apaugo voratinkliais, buvo suėstos drėgmės, paliktos šikšnosparnių ir pelėdų prieglaudai.

Štai kodėl šv. Pranciškus, išgirdęs San Damiano bažnyčioje Nukryžiuotojo balsą, kad Jo Namai griūva, tuojau šokosi atnaujinti apirusias koplytėles. Jis jautė, kokia gili prasmė glūdi po visomis tomis dulkėmis, kurios dengia Viešpaties altorius. Jis tad ėmėsi jas šluostyti. Jis ėmėsi atitiesti pašlijusias Dievo Namų sienas, įžiebti užgesusią lempelę prieš Jo kryžių, nes *amžius, kuris negerbia išganymo ženklo, nusisuka ir nuo paties išganymo.* Tuo Asyžiaus šventasis norėjo atnaujinti ne tik patį *pastatą,* bet ir aną pirmykštį šio pastato *pergyvenimą.* Jis norėjo, kad Dievo Namai vėl taptų žmogaus rūpesčių centru ir kad Dievas vėl virstų anuo vieninteliu dalyku, kuriuo žmogus turi sielotis (plg. *Lk 10, 41*). Atnaujinti bažnyčią šv. Pranciškui reiškė atprašyti Viešpatį į mūsų būtį, kad Jis vėl

gyventų tarp mūsų, kad vėl būtų „padėjėjas varguose" *(Ps 45, 2)* ir priebėga suspaudimuose. Bažnyčių atstatymas buvo žmogaus keleiviškumo pripažinimas, grąžinant transcendentinės tikrovės ženklus į žemės gyvenimą. Tai buvo prasidedančios apostazės užtvara ir sykiu pirmasis pozityvus žingsnis į krikščioniškojo gyvenimo atnaujinimą. Paviršium žiūrint, atrodo, kad San Damiano koplytėlės atstatymas buvo nereikšmingas darbas: bažnyčių Asyžiuje ir jo apylinkėse buvo pakankamai. Tačiau savo esmėje šv. Pranciškaus kaip bažnyčių mūrininko darbas reiškė išstumto Dievo grąžinimą, be kurio krikščioniškasis gyvenimas yra neįmanomas. Todėl juo šventasis ir pradėjo istorines pakaitas Bažnyčios bendruomenėje.

Čia tad ir glūdi atsakymas į anksčiau mūsų iškeltą klausimą, kodėl šv. Pranciškus Kristaus žodžius eiti ir atnaujinti Jo Namus suprato *tiesiogine prasme,* nors visos aplinkybės rodė, kad Viešpats jį šaukia atnaujinti Bažnyčią kaip bendruomenę. Tai nebuvo šventojo naivumas. Priešingai, tai buvo nuostabiai gili įžvalga į kiekvieną tikrąją krikščioniškojo gyvenimo patalsą. Atnaujinti Bažnyčią juk yra tas pat, kas padaryti jos narius *tikrais* krikščionimis. Tačiau padaryti juos tikrais krikščionimis reiškia įdiegti jiems stiprų ir egzistencinį žmogaus keleiviškumo pergyvenimą, nes *keleivinės mūsų būties dėsnis Krikščionybei yra pagrindinis.* Jį yra išreiškęs pats Kristus Kalno pamoksle, kuriame Jis liepė kęsti persekiojimus dėl Jo vardo, nesipykti su savo broliu, negeisti moters, nekeršyti ir nesibylinėti, nesigirti savo išmaldomis, savo malda ir savo pasninku, nesirūpinti rytdienos išsilaikymu, kitaip sakant, neprisirišti prie šios tikrovės, nepadaryti jos savo egzistencijos pagrindu, kadangi ji esanti tiktai smėlis, ant kurio negalima statyti namų be pavojaus, nes jie, užėjus liūtims ir audroms, griūs, ir jų griuvimas bus didelis. Tikras krikščionis turi būti keleivis žemėje, kaip ir Kristus buvo keleivis. Todėl kol žmogus jaučiasi esąs šios žemės *gyventojas,* tol jis nėra krikščionis, nors būtų pakrikštytas, nors duotų dešimtinę nuo rūtų ir mėtų. Kaip visa Bažnyčia yra keleivė pasaulio istorijoje, taip keleiviai turi būti ir jos nariai. Bažnyčios nuosmukis kaip tik ir prasideda tada, kai jos nariai pamiršta šį savo keleiviškumą ir mėgina pastoviai šiapus įsikurti. *Atnaujinti tad Bažnyčią reiškia pažadinti jos narių keleivinę sąmonę,* paversti keleiviškumą egzistenciniu krikščionio principu ir aplinkui jį sutelkti visus jo rūpesčius bei veiks-

mus. Dievo Namai, būdami keleivinės žmogaus būties šauklys, savaime darosi nepavaduojama priemonė supurtyti krikščionis, kad jie pabustų iš šiapusinių sapnų ir pradėtų gyventi transcendentinės tikrovės ilgesiu. Jeigu Dievo Namų apleidimas yra nukrikščionėjimo regimybė, tai reikia šią regimybę pašalinti, reikia Viešpaties buveines atnaujinti, kad jos vėl šviestų žemiškajame mūsų kelyje, kad vėl rodytų mūsų kelionės užbaigą. *Kol yra apleistos bažnyčios, tol yra svyruojanti ir Bažnyčia.*

Kad šv. Pranciškus Dievo Namams teikė ypatingą reikšmę, rodo ir *Porciunkulės atlaidai.* Anais laikais Bažnyčia žinojo tik vienus vienintelius *visuotinius* atlaidus, būtent už kovą Šventojoje Žemėje arba už stiprų jos rėmimą. Už visus kitus gerus darbus — maldas, bažnyčių lankymus, aukas — buvo teikiami tiktai daliniai atlaidai. Bet štai 1216 m. šv. Pranciškus eina pas pop. Honorijų III ir prašo, kad visiems, kurie tik aplankys Porciunkulės koplytėlę Asyžiuje, gailėsis už savo nuodėmes ir jas išpažins, būtų suteikti *tokie pat atlaidai* kaip ir kryžiaus karų dalyviams. Prašymas buvo labai nuostabus, ir popiežius apstulbo. Argi užeiti į menkutę koplytėlę Asyžiaus miesto pakraštyje yra tas pat, kas vykti į Palestiną? Argi kova su netikėliais yra tokios pat vertės, kaip ir trumpas pasimeldimas? Todėl iš sykio Honorijus III nenorėjo šio prašymo nė girdėti. Tačiau šv. Pranciškus prisispyręs tvirtino, kad šių atlaidų prašyti siunčiąs jį pats Viešpats. Ir staiga popiežius, tarsi gavęs Šv. Dvasios įkvėpimą, nusileido ir prašomus atlaidus suteikė. Vis dėlto kardinolų įtikintas, kad Porciunkulės atlaidai pakenks visai kryžiaus karų idėjai, šv. Pranciškaus prašymą aprėžė tiktai viena diena metuose (2 rugp.). Vadinasi, kas tą dieną aplankys Porciunkulės koplytėlę, atliks išpažintį, priims komuniją, pasimels popiežiaus intencija, tas gaus visuotinius atlaidus, kaip juos gauna ir tie, kurie vyksta į Palestiną, kovoja su netikėliais, vargsta ir žūsta. Vėliau šie atlaidai buvo praplėsti ir kai kurioms kitoms bažnyčioms, kurios tikinčiųjų yra aplankomos rugpjūčio 2 dieną.

Ko šiuo prašymu šv. Pranciškus siekė? Ne ko kito, kaip parodyti, kad *aplankyti Dievo Namus yra tokios pat vertės veiksmas, kaip ir žygiuoti į Šventąją Žemę.* Šventoji Žemė saugo tiktai erdvę, kurioje Išganytojas gimė, veikė, kentėjo ir mirė. Jo paties tenai nėra. Visai Palestinai tinka angelo žodžiai, pasakyti moteriškėms, atėjusioms Prisikėlimo sekmadienį „pasižiūrėti kapo" *(Mt 28,*

1): „Jo čia nėra“ *(Mt 28, 6)*. Šventoji Žemė yra šventa ne asmenine Kristaus prezencija, bet tiktai Jo atsiminimu. Ją ginti reiškia ginti tiktai simbolį, tik tą vietą, kur Viešpats buvo, bet kur Jo nebėra. Tuo tarpu bažnyčiose Kristus gyvena pats — su savo Dievybe ir Žmogybe, su Kūnu ir Krauju; gyvena kaip įsikūnijęs Žodis, pasilikęs amžinai tarp mūsų. Palestina Jo neišsaugojo savoje erdvėje. Ji nukryžiavo Jį, tuo parodydama, kad ji nepakenčia, kad Jis būtų tarp jos gyventojų, nes „Jis savo mokslu kursto tautą“ *(Lk 23, 5)*. Užtat Jį priėmė mūsų bažnyčios, kuriose Jis pasiliko „visas dienas iki pasaulio pabaigos“ *(Mt 28, 20)*. Todėl nesusipratimas yra vykti į Šventąją Žemę, aukoti jai dideles aukas, o sykiu leisti nykti bei irti čia pat esantiems Dievo Namams. Šventosios Žemės gynimas, o Dievo Namų apleidimas rodo, kad žmogus simbolį bei atsiminimą vertina labiau negu tikrovę, kad jis netvirtai tiki Kristaus realia pretenzija bažnyčių altoriuose, kad anoji tolima Palestinos erdvė jo širdžiai yra mielesnė negu šis eucharistinis Dievo artimumas. Išprašydamas tad tokius pat atlaidus už Dievo Namų aplankymą, kaip ir už Šventosios Žemės gynimą, šv. Pranciškus norėjo atitiesti šį krikščioniškojo gyvenimo iškrypimą ir parodyti, kad ne ten toli Palestinoje *tikrai* gyvena Išganytojas, bet čia tarp mūsų, mūsų bažnyčiose. Užeiti tad į šias bažnyčias, jose melstis ir atgailauti yra tokios pat vertės veiksmas, kaip ir kelionė į Šventąją Žemę. *Porciunkulės atlaidai buvo bažnyčių vaidmens atnaujinimas žmogaus gyvenime.* O kad šių atlaidų šv. Pranciškus prašė *Porciunkulės* koplytėlei, tai taip pat buvo prasmingas dalykas. Porciunkulės koplytėlė, kaip jau buvo sakyta, buvo pati menkiausia iš visų Asyžiuje esančių Dievo Namų. Bet joje gyveno tas pats Dievas, kaip ir didžiosiose bazilikose. Jos tad lankymas, susietas su visuotiniais atlaidais, turėjo atverti žmonėms akis, kad įsikūnijęs Logos iš tikro nesiieško marmuro namų, auksu padengtų altorių, bet *žmogiškosios atramos,* nes Jis yra ne tik tikras Dievas, gyvenąs Šv. Trejybės nesuvokiamume, bet sykiu ir tikras Žmogus, trokštąs gyventi tarp mūsų ir dalintis mūsuoju likimu. Todėl jis apsigyvena visur, kur tik konsekraciniai kunigo žodžiai Jį atprašo į mūsų būtį. Porciunkulės koplytėlėje, pilnoje maldos ir dūsavimo, jam yra dar mieliau negu šaltoje Laterano bazilikoje, pilnoje profaninių žvilgsnių, besistebinčių ne Juo, skurdžiai pasislėpusiu baltoje duonoje, bet žmogiškojo genijaus kūryba. Štai kodėl šv. Pranciškus visuotinius atlai-

dus, tuos „indulgentia de terra sancta“, jungė ne su Laterano bazilika, ne su Asyžiaus katedra, bet su skurdžia Porciunkulės koplytėle kaip savotišku Betliejaus prakartėlės pratęsimu istorijoje.

Čia tad ir glūdi giliausia bažnyčių atstatymo prasmė. Iš sykio atrodo, kad rinkti ir nešti akmenis San Damiano bažnytėlei buvo naivus užsiėmimas. Tačiau išmąsčius šį šv. Pranciškaus veiksmą ligi galo, jis pasirodo kaip tikrasis kelias į krikščioniškosios visuomenės atnaujinimą. Asyžiaus šventasis buvo ne tik nuostabus psichologas, bet ir giliaregis tikintysis, kuris žinojo, kad atpirkimas prasideda ne abstrakčių principų skelbimu, bet dieviškojo Žodžio įsikūnijimu žmogiškojoje prigimtyje ir žmogiškajame gyvenime. Todėl jis ir stengėsi, kad Dievas iš tikro gyventų tarp mūsų, kad Jis nebūtų išprašytas nei iš mūsų sielos, nei iš mūsų gyvenamosios aplinkos. Juk tik tada Dievas virsta mūsų dėmesio centru, kai Jis gyvena tarp mūsų. Kiekviena teorija yra išganinga tik tada, kai ji yra atremta į įsikūnijusį ir tarp mūsų gyvenantį Dievą. Kitaip ji yra tik idėja, neturinti jėgos mus perkeisti, kadangi mus keičia ne abstraktī mintis, bet susidūrimas su gyvu asmenimi. Todėl atnaujindamas bažnyčias, šv. Pranciškus ir norėjo suvesti savo meto žmones į *asmeninį* santykį su Kristumi. Jis norėjo, kad žmogus gyventų Dievo Namų šešėlyje, vadinasi, visados jaustų asmeninę Dievo prezenciją ir tuo būdu savaime keistų savo gyvenimą, keliaudamas Jo linkui. Šv. Pranciškus *kaip bažnyčių mūrintojas* yra tikrasis Bažnyčios atnaujintojas įsikūnijusio Žodžio apgyvendinimu tarp mūsų.

II. APAŠTALAVIMAS

1. Dievo Namų atnaujinimas buvo dar tik pats pirmutinis žingsnis į Bažnyčios atnaujinimą. San Damiano koplytėle šv. Pranciškaus darbas, tiesa, prasidėjo, bet ja jis neišsisėmė ir nesibaigė. Nuo medžiaginio pastato Asyžiaus šventasis ėjo prie žmonių sielų ir širdžių, anų gyvųjų Viešpaties šventyklų, ne mažiau apleistų ir ne mažiau dulkinų kaip ir San Damiano bažnytėlė. Tai buvo *apaštalavimas* jau tikrąja šio žodžio prasme. Norint tačiau šį šv. Pranciškaus veikimą suprasti, reikia atsiminti, kad jis nebuvo kunigas[54], bet paprastas krikščionis, kaip ir mes visi. Kitaip sakant, jis apaštalavo remdamasis ne spe-

cialių šventimų jam duota galia, kaip tai daro kunigai ir vyskupai, bet ana bendrąja Viešpaties malone, visiems mums tenkančia iš Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų. *Šv. Pranciškaus veikla Bažnyčioje buvo pasauliškio veikla.* Tai buvo katalikiškoji Akcija, šiandien taip labai pabrėžiama bei vertinama, tačiau tokia pat sena kaip ir Bažnyčia. Pop. Benediktas XV yra paskyręs šv. Pranciškų katalikiškosios Akcijos dangiškuoju globėju [55] ir tuo išryškinęs jo *kaip pasauliškio* religinę veiklą, nurodydamas jį pavyzdžiu visiems dabartinės katalikiškosios Akcijos nariams. Naujoji katalikiškoji Akcija turinti eiti savo šventojo globėjo pėdomis. Ji turinti būti šv. Pranciškaus veiklos išsiskleidimas istorijoje. Tiesa, šios veiklos priemonės laikui bėgant kinta. Po septynių šimtų metų jos nėra ir negali būti tos pačios. Tačiau ta pati pasilieka dvasia, tie patys esmės principai ir ta pati pagrindinė sąranga.

Katalikiškoji Akcija yra sudedamasis Bažnyčios pašaukimo pradas, kaip pasauliškiai yra sudedamasis jos struktūros pradas. Kaip ne viena tiktai hierarchija sudaro Bažnyčią, taip ne vienas tik hierarchinis, iš Kunigystės sakramento išaugęs veikimas sudaro apaštalavimą. Tai yra dėsnis, valdąs bažnytinį gyvenimą nuo pat pirmųjų jo dienų. Jis buvo gyvas Krikščionybės persekiojimų metais, jis buvo gyvas Bažnyčios žydėjimo amžiais, jis yra gyvas ir dabar. Jeigu šiandien katalikiškoji Akcija *kaip pasauliškių apaštalavimas* yra ypatingai keliama aikštėn, tai tik todėl, kad du ar trys pastarieji šimtmečiai buvo užtrynę pasauliškių vaidmenį Bažnyčioje. Tiksliau sakant, pasauliškiai patys buvo iš šio vaidmens išsijungę, nukreipdami savo dėmesį daugiau į profaninę negu į sakralinę žemiškojo savo gyvenimo pusę. Todėl vargu ar galima kalbėti apie dabar vykstančią „pasauliškių emancipaciją“ arba „pasauliškių promociją“, kaip tai ne kartą užtinkame katalikų — ypač prancūzų — spaudoje [56]. Šie posakiai, kaip ir pop. Pijus XII pastebi, skamba netinkamai ir yra istoriškai netikslūs [57]. Greičiau reiktų kalbėti apie šiandien vykstantį *pasauliškių subrendimą,* apie susivokimą, apie vis didesnį jų išsivadavimą iš ilgaamžio abejingumo religinei veiklai. Savo metu šv. Augustinas yra pasauliškiams pasakęs: „Mano broliai, kai girdite Viešpatį sakant, „kur aš esu, ten bus ir mano brolis“, galvokite ne tik apie gerus vyskupus ir kunigus; jūs taip pat savu būdu tarnaujate Kristui, šventai gyvendami, duodami išmaldos ir kiek galėdami skelbdami Jo vardą ir mokslą. Atsirėmęs į šį vardą, teži-

no kiekvienas šeimos tėvas, kad jis tėviškų gerumu turi ugdyti savo vaikus. Kristaus ir amžinojo gyvenimo dėlei tegu jis savuosius paragina, pamoko, padrąsina ir įspėja; tegu rodo jiems geros širdies, tačiau tegu paiso ir rimtos drausmės. Tuo būdu šeimos galva atliks savame židinyje bažnytines, dar daugiau, *vyskupiškas* pareigas, tarnaudamas Kristui, kad amžinai būtų su Kristumi" [58]. Tuo tarpu šios pareigos pastaraisiais amžiais kaip tik ir buvo pamirštos. Pasauliškiai atsidėjo savai specialybei, o nėjo į gyvenimą *krikščionio* titulu ir nesistengė jo keisti pagal Kristaus Evangeliją. Šiandien tad ši krikščioniškoji pasauliškių sąmonė kaip tik atbunda. Pastarųjų popiežių skatinami bei kviečiami, jie vis labiau skverbiasi į mokyklas, į mokslo ir meno įstaigas, į visuomenines organizacijas, visur skelbia Kristaus Vardą ir Jo mokslą, visur rodo gerą širdį ir sykiu rimtą drausmę. Tuo būdu jie atlieka bažnytines ir net vyskupiškąsias pareigas ir virsta „hierarchinės rankos pratęsimu" [59]. Tai nėra pasauliškių emancipacija ar promocija, bet esminės jų pareigos supratimas bei vykdymas. „Mes pageidaujame,— sako pop. Pijus XII,— kad visi tie, kurie Bažnyčioje regi savo motiną, rimtai apsvarstytų, jog uolus bendradarbiavimas mistinio Kristaus Kūno statyme ir ugdyme yra kiekvieno nario pareiga pagal jo užimamą vietą, o ne tiktai šventovės tarnų ar vienuolyniniame gyvenime Dievui pasišventusiųjų. Mes laukiame, kad tai įsidėmėtų ypač tie, kurie jau dabar, garbingai elgdamiesi, padeda vyskupams ir kunigams eiti apaštalines pareigas, susibūrę į katalikišką Akciją" [60]. Pasauliškiai turi šiandien atkovoti Kristui tai, kas Jo Bažnyčiai pastaraisiais šimtmečiais buvo išplėšta dėl pasauliškių apsileidimo.

Būdamas katalikiškosios Akcijos globėjas, šv. Pranciškus savo veikla nurodė, kad ši akcija turi būti pasauliškių vykdoma. Negalima nuslėpti, kad, pasauliškiams vis labiau suvokiant savo pareigas Bažnyčioje ir vis veikliau jas vykdant, atsiranda apaštalavimo darbe tam tikrų nesklandumų, tam tikros trinties ne tik tarp pasauliškių ir dvasiškių, bet net ir tarp pačių pasauliškių, kurių vieni mėgina eiti vienu keliu, kiti — kitu; vieni nori savai veiklai duoti vienokių formų, kiti — kitokių. Tai yra visiškai suprantama, nes pasauliškių veikla, apimdama visą gyvenimo plotą, savaime darosi paini, todėl reikalauja aiškių gairių ir tvirtų principų. Jeigu sielovadinis dvasiškių veikimas, sutelktas aplinkui tris pagrindines funkcijas —

skelbimą, vadovavimą ir pašventimą — yra daugiau ar mažiau nusistovėjęs, tai pasauliškių naudojami katalikiškosios Akcijos būdai ir priemonės šiandien dar tebėra tiktai bandymai, todėl ne sykį klaidūs ir abejingi. Todėl šv. Pranciškaus kaip šios Akcijos dangiškojo globėjo veiklos sklaida gali būti prasminga dabartinei pasauliškių veiklai nušviesti. Be abejo, konkrečių receptų Asyžiaus šventasis neteikia ir šiuo atžvilgiu, kaip daugeliu kitų, nes šie receptai yra susiję su gyvenamuoju jo amžiumi, todėl praėję ir mūsų laikams vargiai pritaikomi. Tačiau jis stovi prieš mus *kaip pasauliškis* ne tik asmeninio šventumo, bet ir visuomeninio žemės *atnaujintojo* pavidalu. O koks gi yra pagrindinis katalikiškosios Akcijos tikslas, jeigu ne pasaulio atnaujinimas Kristuje? Kaip kadaise šv. Pranciškus, taip šiandien visas pasauliškių apaštalavimas stengiasi įvykdyti pagrindinį krikščioniškojo gyvenimo dėsnį, gražiai išreikštą pop. Pijaus XI: „Neužtenka tik priklausyti Kristaus Bažnyčiai, bet reikia būti šios Bažnyčios nariu, pilnu gyvos dvasios ir tiesos“ [61]. Reikia krikščioniui subręsti Jėzuje Kristuje ir pasiekti Jo amžiaus pilnatvės saiką. Reikia visą gyvenimą perkeisti Evangelijos dvasia ir atvesti jį prie Išganytojo sosto. Todėl dabartiniams katalikiškosios Akcijos veikėjams ir kyla klausimas: kaip šituos uždavinius vykdė šv. Pranciškus? Kaip jis apaštalavo pasauliškio titulu? Kokie buvo pagrindiniai jo veiklos būdai Bažnyčioje?

2. Pirmas dalykas, kuris visu svarbumu iškyla apaštalavimo darbe, yra *pasauliškių santykis su dvasiškiais.* Apaštalavimas yra vienas ir vieningas veiksmas. Jis yra *visos* Bažnyčios funkcija, todėl įvyksta tiktai jos visumoje. Bet koks pasidalinimas čia yra nesusipratimas, bet koks prieštaravimas — nuodėmė. „Apaštalavimas turi būti susijęs su bendruomene“ (kard. Suhard). Vis dėlto žemiškojoje mūsų tikrovėje ne kartą pasitaiko suskilimo ir prieštaravimo, individualizmo ir partizaniškumo. Tai žinojo pats Kristus, todėl Paskutinės Vakarienės metu ir meldėsi už savo mokinius „ir už tuos, kurie per jų žodį įtikės, kad „visi būtų viena““ *(Jn 17, 20—21).* Jeigu tarp pasaulio ir Bažnyčios nėra vienybės todėl, kad pasaulis Bažnyčios nekenčia, nes ji nėra iš jo (plg. *Jn 16, 18—19),* tai *pačios Bažnyčios viduje vienybė yra pagrindinė jos pašaukimo sąlyga,* taip karštai pabrėžiama Kristaus kaip Vyriausiojo Kunigo maldoje. Tarp visų tikinčiųjų — tarp Dievo žodžio skelbėjų ir jo priėmėjų, tarp ganytojų ir ganomųjų, tarp

pašventintojų ir pašvenčiamųjų — turi būti vienybė, pagrįsta Šv. Trejybės vieningumu ir pašvęsta Kristaus kryžiaus auka, per kurią Jis suderino „visa su savimi“ *(Kol 1, 20). Pasaulio priešginybė Bažnyčiai savaime nurodo į vienybę pačioje Bažnyčioje.*

Tačiau Bažnyčia nėra vienalytė. Paties jos Steigėjo ji yra pastatyta ant dviejų skirtingų pradų: ant pasauliškių ir dvasiškių. Abeji priklauso tai pačiai *vienai* Kristaus Bažnyčiai. Bažnyčia nėra, nei vieni tik dvasiškiai, nei vieni tik pasauliškiai. Bažnyčia yra šių abiejų pradų esminė sutartinė. Vis dėlto patys savyje šie pradai — dvasiškasis ir pasauliškasis — yra skirtingi tiek savo pareigomis, tiek pačiu savo ryšiu su mistiniu Kristaus Kūnu. „Bažnyčios ganytojai negali būti laikomi tik pranašesniais visuotinės Bažnyčios nariais, kadangi jie yra išimtiniu ryšiu surišti su dieviškąja viso Kūno Galva ir dėl to gali būti visai teisingai pavadinti „svarbiausiąja Viešpaties Kūno sąnarių dalimi““ [62]. Įspausdamas sielai neišdildomą žymę, Kunigystės sakramentas išskiria šia žyme paženklintą žmogų iš paprastų tikinčiųjų ir teikia jam ypatingą būseną Bažnyčios gyvenime bei veikime. Šio žmogaus funkcijos apaštalavime darosi kitokios negu pasauliškio. Pačiu sakramentiniu charakteriu jis yra pašauktas skelbti Evangeliją visam sutvėrimui, įsakytas kitiems vadovauti, įgalintas teikti sakramentus jų reikalingiesiems ir Kristaus vardu aukoti dangiškajam Tėvui įsikūnijusį Jo Sūnų duonos ir vyno pavidalais.

Todėl visiškai yra nenuostabu, kad Kunigystės sakramentą priėmę ir kunigiškas pareigas einą žmonės savaime artėja vienas prie kito, savaime rūpinasi savos bendruomenės reikalais ir tuo būdu istorijos eigoje kuria *socialinį dvasiškių luomą.* Savo prigimtimi Kunigystė yra pašaukimas ir didelė Viešpaties malonė. Tačiau išskleisdama šią dvasinę savo prigimtį regimu būdu, ji paliečia socialinę žemiškojo gyvenimo sritį ir joje įsitvirtina *luomo* pavidalu. Tiesa, celibato nuostatas padaro, kad dvasiškių luomas Naujojo Testamento tvarkoje nėra uždaras, kaip buvo Senajame Įstatyme, nes jis visados pasipildo iš pasauliškių. Vis dėlto, nepaisant jo atvirumo, dvasiškija *yra* luomas, turįs savo teises ir privilegijas, savas tradicijas ir papročius, savą auklėjimą, net savą apsirūpinimo bei pragyvenimo būdą.

Čia tad ir glūdi nesantaikos šaknys. Dvasiškija kaip *socialinis luomas* savaime atsiskiria nuo pasauliškių „luo-

mo“ ne tik tuo, kad jo nariai yra pažymėti sakramentiniu charakteriu ir vykdo kitokias pareigas Bažnyčioje, bet ir tuo, kad jų padėtis visuomenėje darosi kitokia. Istorijoje ši išskirtinė padėtis ne kartą yra buvusi labai ryški. Kunigų luomas ilgus amžius yra buvęs *privilegijuotas luomas,* naudojęsis beneficijomis, buvęs atleidžiamas nuo mokesčių, nuo karo tarnybos, nuo pasaulinio teismo kompetencijos. Be abejo, visų šių privilegijų pagrinde glūdėjo gili pagarba žmogui, nešiojančiam ypatingą Viešpaties žymę ir Jo galią. Tačiau kaip viskas mūsų žemėje, taip ir šios privilegijos buvo ir tebėra dviašmenės: viena savo puse jos rodo aukštą Kunigystės sakramento vertinimą, kita tačiau jos trauko ryšius tarp dvasiškių ir pasauliškių ir skelia Kristaus Bažnyčią į dvi viena kitai besipriešinančias dalis. Susidurdami su dvasiškiais ne kasdienoje, bet tik iškilmingoje gyvenimo plotmėje ir tai tik iš tolo, pasauliškiai savaime pradeda nuo dvasiškių tolti ir savo „luomą“ nuo jų „luomo“ užsklęsti. Jie pradeda apsirėžti tarsi kokiu ratu, neleisdami dvasiškiui peržengti jo ribos. Dvasiškiai nebedalyvauja pasauliškių šiokiadieniuose rūpesčiuose ir varguose, džiaugsmuose ir laimėjimuose. Kultūriniai pasauliškių darbai — mokslas, menas, ekonomika, politika, sportas — taip pat dažnai yra nuo dvasiškių atsitvėrę. Jeigu juose dvasiškiai kartais ir pasimaišo, tai tik individualiai, sutikdami ne vieną nepalankų žvilgį ir išgirsdami ne vieną nepalankų žodį. Tuo tarpu šitoks viršinis persiskyrimas netrunka perskirti šiuos du „luomus“ ir iš vidaus. Tarp jų atsiranda praraja, prasiveržianti nepasitikėjimo, įtarimo, pavydo, paniekos ir net persekiojimo formomis. Senas, tačiau krikščioniško atžvilgiu, deja, labai nelaimingas posakis gražiai išreiškia šį esmingą dvasinį plyšį: „Dixit laicus clero: nunquam amicus tibi ero — pasauliškis tarė dvasiškiui: niekados nebūsiu tau draugas“. Be abejo, ne kartą šitoks nusistatymas kyla iš bedieviškos pasauliškių dvasios, kaip tai regime mūsų laikais. Tačiau taip pat ne sykį jis yra tiktai socialinės-luominės kovos apraiška.

Nors viduramžiais „pasaulis ir buvo Bažnyčios absorbuotas“ (Y. Congar), nors tuo metu dvasiškija buvo iš tikro pats aukščiausias luomas, tačiau kunigų panieka ir jų ujimas buvo pasiekę tiesiog barbarišką laipsnį. Didelis dvasiškių skaičius ir net jų perteklius, menkas jų išsilavinimas ir išsiauklėjimas, bastymasis iš vietos į vietą, aukštesniųjų prabanga, o žemesniųjų skurdas, tarpusavės

grumtynės už geresnes vietas, priverstinis ir ne kartą nenuoširdžiai vykdomas celibatas padarė, kad krikščioniškiausi Europos amžiai buvo nedraugiškiausiai nusiteikę Viešpaties tarnams. Šv. Pranciškus kaip tik ir stojo kovon prieš šitą dvasiškijos žeminimą. Jis suprato, kad kova su dvasiškiais kaip su socialiniu luomu netrukus virs kova su Kunigystės sakramentu, kas Lutherio „reformose" ir buvo padaryta visu griežtumu. Sakramentinės Kunigystės paneigimas, atsiremiant į šv. Petro laiške minimą visuotinę kiekvieno krikščionio kunigystę (plg. *1 Pt 2, 9)*, buvo ne kas kita, kaip pasauliškių „luomo" pergalė prieš dvasiškių „luomą"; deja, pergalė iškrypusi, todėl sužalojusi Krikščionybę. Asyžiaus šventasis gilia savo įžvalga regėjo, kuo pasibaigs jo amžiaus turima dvasiškiams nepagarba, todėl dėjo didelių pastangų šiai nepagarbai išnaikinti.

Be abejo, šv. Pranciškus neužmerkė akių prieš dvasiškių ydas. Kunigai jam taip pat buvo apaštalavimo objektas, kaip ir pasauliškiai. Jis taikė juos susivaidijusius su pasauliniais didikais. Jis skatino juos laikyti švarius Dievo Namus. Jis nebijojo pasakyti jiems tiesiai į akis tiesos žodį. Pamokslas pop. Honorijaus III akivaizdoje rodo nuostabią šventojo drąsą ir ryžtą. Atvykęs 1217—1218 metų žiemą į Romą, jis buvo pristatytas popiežiui. Kardinolai ir prelatai jau buvo daug girdėję apie jo pamokslus, todėl norėjo, kad jis pakalbėtų ir jiems. Kardinolas Hugolinas, didelis šv. Pranciškaus globėjas, tiesiog pranciškonų ordino tėvas, bijodamas, kad šventasis nesusikompromituotų popiežiaus dvaro akyse, parašė jam „gerai apmąstytą bei planingai išdėstytą pamokslą" (Spec. perf. 194) ir liepė jį išmokti. Tačiau šv. Pranciškus, atsidūręs prieš Kristaus Vietininką ir prieš garbingus Bažnyčios kunigaikščius, pamiršo visa tai ir atrodė iš viso negalėsiąs kalbėti. Bet savo keblume jis sudėjo visą viltį į Dievą, atskleidė savo brevijorių ir užkliuvo už psalmių eilutės: „Gėda dengia mano veidą" *(Ps 43, 16)*, išvertė ją į žmonių kalbą ir pasakė ilgą pamokslą apie prelatų puikybę, apie jų blogą pavyzdį ir apie gėdą, kurią jie daro Bažnyčiai; juk jie yra „Bažnyčios veidas, todėl turi spindėti grožiu" (Spec. perf. 194). Kardinolas Hugolinas, kaip šią sceną papildo T. Celanas, „stovėjo lyg ant adatų, karštai melsdamasis, kad šventojo širdies paprastumas nesulauktų paniekos" (196). Tačiau tiek popiežius, tiek kardinolai buvo sujaudinti šv. Pranciškaus pamokslo, virtusio „išganingu sugėdinimu ir pamokymu" (Spec. perf. 194).

Vis dėlto šv. Pranciškus sugebėjo dvasiškijoje skirti žmogiškąjį pradą nuo dieviškojo ir, peikdamas kunigų ydas, jis kartu reiškė nuostabią pagarbą kiekvienam Kunigystės sakramentu pažymėtam žmogui. Savo testamente jis rašė: „Paskui Viešpats davė man ir tebeduoda tokį didelį tikėjimą kunigais, kurie gyvena šventos Romos Bažnyčios nustatytu būdu, dėl jų šventimų, jog noriu ieškoti jų globos, nors jie ir persekiotų mane. Ir nors turėčiau tokią išmintį, kokią turėjo Saliamonas, ir sutikčiau skurde gyvenančių šio pasaulio kunigų, bet vis dėlto prieš jų valią nenoriu sakyti pamokslų jų parapijose. Noriu jų ir visų kitų bijoti, juos mylėti ir gerbti, kaip savo ponus". Ne kunigo išsilavinimas ar jo turtingumas buvo šios šventos pagarbos bei meilės pagrindas, bet pati Kunigystė savyje. Kiekvienas kunigas jam *kaip pasauliškiui* buvo viršininkas, nes kiekvienas buvo paties Dievo pašauktas vadovauti ir teikti Jo malonių.

Šiai pagarbai Asyžiaus šventasis auklėjo ir savos bendruomenės brolius. „Mes esame pasiųsti,— sakydavo jis jiems,— padėti kunigams išganymo darbe ir papildyti tai, ko jiems trūksta... Žinokite, mano broliai, kad Viešpačiui patinka, jei mes laimime sielų. Tačiau jų laimėti galėsime lengviau tada, kai būsime taikoje su dvasiškiais, negu tada, kai su jais ginčysimės... Todėl būkite jiems klusnūs ir neleiskite, kad jumyse prasiveržtų piktas noras lenktyniauti. Būdami taikos sūnūs, jūs laimėsite ir kunigus, ir žmones. O tai Viešpačiui daug labiau patiks, negu kad turėtumėte žmones savo pusėje, kunigus prieš save" (Spec. perf. 167—168). Būdamas arti mirties ir brolių prašomas parašyti paskutinę valią, šv. Pranciškus pasišaukė brolį Benediktą iš Pirakro ir liepė jam užrašyti paskutinius tris norus, būtent: broliai turį mylėti kits kitą, mylėti šventąjį neturtą ir „būti visados ištikimi bei klusnūs šventos Motinos Bažnyčios ganytojams ir kunigams" (Spec. perf. 261). Kad broliai kunigų pagarbos dėsnį ne tik žinotų, bet ir gyvenimiškai vykdytų, šv. Pranciškus nesibijojo griebtis net nepaprastų priemonių: jis reikalavo kartais iš savo brolių, kad šie bučiuotų pėdsakus kanopų arklio, ant kurio buvo prajojęs kunigas (plg. Joergensen 239). Tai nebuvo vergo nusilenkimas savam ponui, kaip kai kam gali visa tai atrodyti, bet tai buvo žmogaus nusilenkimas savo Kūrėjui, nešiojamam Kunigyste paženklinto žmogaus būtyje. Tai buvo pratęsimas anos pagarbos Kristui, kai Jis iškilmingai įjojo į Jeruzalę, apsuptas didžiulės minios, tie-

susios jam medžių šakas ir drabužius ant kelio (plg. *Mt 21, 8*). Kunigas, būdamas Išganytojo žygio pašvęstasis tęsėjas istorijoje, savaime dalyvauja ir toje pagarboje, kuri dera mūsų Atpirkėjui; dalyvauja ne kaip šis ar anas asmuo, nešiojąs Petro, Jono ar Andriejaus vardą, bet *kaip apaštalas,* nešiojąs sakramentinę žymę savo sieloje. Tegu ši žymė žemiškojo gyvenimo dulkių ir būtų pridengta, tegu ji būtų nuodėmingų veiksmų net išniekinta, ji vis tiek nesiliauja spindėjusi kunigo būtyje ir todėl verčia mus jai nusilenkti, nes tai reiškia nusilenkti pačiam Kristui.

3. Kad šitaip šv. Pranciškus suprato savo reiškiamą kunigams pagarbą, rašo jis pats savo testamente: *„Aš nenoriu žiūrėti jų* (kunigų.— *Mc.*) *nuodėmių,* nes *juose aš regiu Dievo Sūnų"*. Dvasiškių nuodėmės neištrina sakramentinės jų žymės, todėl nesunaikina nė Išganytojo objektyvaus atvaizdo, kuriuo yra kiekvienas kunigas. Šv. Pranciškus regėjo istorinį dvasiškių luomo išsivystymą. Jis regėjo jo reliatyvumą, jo susijimą su gyvenamuoju amžiumi, jo ydas ir silpnybes. Tačiau jis nebuvo, kaip Valdesas, jų sugundytas. Pro visą šitą šimtmečių austą viršinį pavidalą jis matė dieviškąją Kunigystės esmę, besilaikančią Kristuje kaip Bažnyčios Galvoje. Kiekvienas krikščionis laikosi Kristuje, kaip vynmedžio šakelė laikosi vynmedyje, ir be Jo jis negali nešti jokio vaisiaus (plg. *Jn 15, 4—5*). Tai yra esminis visos Krikščionybės — visų jos luomų, pareigų ir profesijų — dėsnis. Šis bendrasis kiekvieno pakrikštytojo susijimas su Kristumi padaro, kad krikščionis dalyvauja Jo Kunigystėje ir tampa anąja šv. Petro minima „išrinktąja gimine, karališkąja kunigyste, šventąja tauta" *(1 Pt 2, 9),* kurios paskirtis ir prigimtis yra teikti Dievui dvasinę auką gerų darbų, maldų, kančių, galop mirties pavidalu. *Kiekvienas krikščionis yra kunigas, nes kiekvienas yra dalyvis Kristaus žmogystėje, visa jos pilnatve paaukotoje Tėvui — ligi visiško jos sunaikinimo (immolatio) Kalvarijos kalne.* Kristus juk yra Kunigas tuo, kad Jis save patį, visą savo žmogiškąją prigimtį yra aukojęs ir amžinai kunigų laikomose Mišiose aukoja dangiškajam savo Tėvui. Kai krikščionis Krikšto sakramentu yra įjungiamas į Kristaus Kūną, tuo pačiu jis įgyja galios į šią Jėzaus žmogystės visuotinę auką ir, aukodamas individualius savos egzistencijos pradus, vykdo kunigiškąsias funkcijas *dvasinės* ir *visuotinės* kunigystės prasme.

Tačiau aukoti Kristų *eucharistiniu būdu* yra skirta tiktai *sakramentinės* Kunigystės nešėjams. *Šv. Mišios yra esmingai Kristaus Auka.* Tačiau jos skiriasi nuo kiekvienos kitos mūsų daromos aukos tuo, kad jose yra aukojama ne mūsų maldos, darbai, pasiryžimai, kančios ar mirtys, bet *pats Kristus* su visu savo gyvenimu, kančia ir mirtimi. Be abejo, kadangi Kristus neša savyje visą žmoniją su visu jos buvimu bei likimu, tai savaime ir mūsosios aukos įsijungia į Mišių auką, tačiau ne tiesioginiu būdu, bet tiktai *per Kristų* kaip per visų mūsų Tarpininką. Tiesioginis tačiau ir pirmaeilis Mišių aukos objektas yra Kristus Išganytojas, Kristus Mesijas. Iš kitos pusės, Mišios nėra *nauja auka,* kaip mūsosios aukos, bet Kalvarijos Aukos sudabartinimas (repraesentatio). Ne iš naujo Kristus kenčia ir miršta Mišių metu, bet vienkartinė istorinė Jo Auka, iškelta per Jo Dievystę viršum laiko ir erdvės, todėl nedingusi ir nepasibaigusi, esti atkeliama į dabartį. *Mišios yra mistinė Kristaus Aukos regimybė.* Ir štai kunigas turi galios Kalvarijos kalno Auką atkelti į mūsų dabartį. Jis turi galios padaryti ją mistiškai regimą. Dar daugiau, jis turi galios duoną ir vyną paversti Kristaus Kūnu ir Krauju, nes tik šiuo pavertimu įvyksta istorinės Kristaus Aukos sudabartinimas. Tačiau visa tai kunigas daro ne savo, bet *Kristaus* vardu. Jis stovi prie altoriaus ne kaip Jonas, Petras ar Andriejus, bet kaip Kristaus įgaliotinis, tariąs paties Kristaus žodžius: „Tai yra mano Kūnas, tai yra mano Kraujo taurė". Ne kunigo kūnas ir ne kunigo kraujo taurė, bet *Kristaus!* Anasai savybinis įvardis „mano", nors ir tariamas kunigo lūpomis, priklauso ne kunigui, bet Išganytojui. Kunigo *aš* konsekracijos metu išnyksta: jo vieton atsistoja Kristaus *Aš.* Kunigystės sakramentas kaip tik ir suteikia žmogui galios visiškai *tikroviniu* — ne simboliniu ir ne moraliniu — būdu Kristaus *Aš* pastatyti savojo *aš* vietoje ir tuo būdu įvykdyti tai, kas Išganytojo buvo įvykdyta Paskutinės Vakarienės metu, kai Jis „ėmė duoną, laužė dėkodamas ir tarė: Imkite ir valgykite, tai yra mano Kūnas, kurs bus už jus išduotas... Taip pat ir taurę po Vakarienės, tardamas: Ta taurė yra naujoji sandora mano kraujyje" *(1 Kor 11, 23—25). Kunigo lūpomis vykdoma konsekracija yra Kristaus konsekracijos plėtimas istorijoje.*

Savaime suprantama, kad konsekracijos aktas yra centrinis kunigiškojoje egzistencijoje. Jame išeina aikštėn Kunigystės sakramento galybė, apreikšdama Kristų kuni-

go asmenyje. *Konsekracijos aktas yra Kristaus regimybė kunigo prigimtyje.* Kai kunigas pasilenkia ant baltutės ostijos ir ant žibančios taurės tarti anuos nuostabius Kristaus žodžius, jis nustoja buvęs *aš,* nustoja kalbėjęs ir veikęs savo vardu ir tampa Kristaus regimybe. Konsekracijos akimirką prieš mus stovi Kristus žmogiškojoje kunigo prigimtyje. Čia įvyksta kažkas panašaus, kas įvyko Įsikūnijimo metu, kai dieviškasis Logos, antrasis Šv. Trejybės Asmuo, susijungė su žmogiškąja prigimtimi Marijos įsčioje, tapdamas tikru žmogumi, tačiau nešančiu tiktai žmogiškąją prigimtį, bet ne žmogiškąjį asmenį. Be abejo, konsekracijos aktas baigiasi, kunigas grįžta nuo altoriaus į kasdieninį gyvenimą ir vėl kalba bei veikia savo vardu. Tačiau niekad nesibaigia jame sakramentiniu ženklu įspausta Kunigystės galia. Kiekvieną akimirką jis gali padaryti ją veiksmingą. Kiekvieną akimirką jis gali savąjį *aš,* vaizdingai kalbant, pastumti šalin ir jo vieton pastatyti dieviškąjį Kristaus *Aš.* Todėl Kristaus atsistojimas kunigo asmens vietoje prie altoriaus gyvena pašvęstajame žmoguje visą laiką kaip *reali galimybė,* todėl visą šį žmogų paverčia *ypatingu* Kristaus paveikslu, tiesiog sakramentiniu Kristaus įsikūnijimu. Kaip Marijos „fiat" atidarė bendrąją žmogaus prigimtį dieviškajam Logos, taip Kunigystės sakramentas atidaro individualinę žmogaus — Petro, Jono, Andriejaus — prigimtį Kristui Išganytojui. Tarp Logos įsikūnijimo ir Kunigystės šventimų yra organiškas ryšys.

Štai kodėl šv. Pranciškus regėjo kunigo asmenyje Dievo Sūnų. Jis regėjo Jį ne tik konsekracijos metu prie altoriaus, bet *visą laiką,* nes iš tikro Dievo Sūnus visą laiką kunigo prigimtyje ir gyvena. Kaip žmogiškoji prigimtis yra neatskiriamai susijusi su dieviškuoju Logos įsikūnijimo aktu, taip lygiai neatskiriamai Kristus yra apsigyvenęs kunigo prigimtyje. *Kunigystės sakramentas yra neišdildomas ir neprarandamas.* Tuo pačiu yra neišdildomas ir Dievo Sūnaus reiškimasis kunigo būtyje. O jeigu taip, tuomet jokios kunigo ydos ar nuodėmės negali mažinti jam turimos mūsų pagarbos ir mūsų klusnumo, nes ši pagarba ir šis klusnumas iš tikro yra reiškiama ne kunigo asmeniui — niekingam ir nevertam,— bet jame gyvenančiam Dievo Sūnui. Šv. Augustinas viename savo pamoksle vyskupo šventimų proga kaip tik atkreipia savo klausytojų dėmesį į aną nuolatinį Kristaus buvimą kunigo būtyje: „Jeigu vyskupas yra vagis, jis niekad nelieps iš

sakyklos: „Vok!“, bet visados sakys: „Nevok!“, nes tai jis yra ėmęs iš Viešpaties sandėlio“ [63]. Tuo šv. Augustinas nori pasakyti, kad kunigas kalba ir veikia ne iš savęs, bet iš Dievo, todėl jo žodis ir jo veiksmas galioja net ir tada, kai skiriasi nuo jo gyvenimo. Kunigo gyvenimas yra jo paties *aš* išsiskleidimas, todėl jis gali būti vienoks ar kitoks. Tuo tarpu jo žodis ir jo veiksmas yra jame esančio Kristaus išsiskleidimas, todėl visados yra reikšmingas ir įpareigojantis. Nepateisinami tad yra tie krikščionys, kurie, matydami dvasiškius, nevykdančius savo skelbimo, mano turį teisę ir patys būti nuo šio vykdymo atleisti. Tokiems šv. Augustinas gražiai atsako: „Kuo tu teisinsies Dievo teisme? Sakysi: dariau bloga todėl, jog mačiau, kad mano vyskupas blogai gyvena. Į tai išgirsi atsakymą: Pasirinkai tą, su kuriuo būsi pasmerktas, o ne tą, su kuriuo būtum išganytas“ [64]. Šv. Pranciškus gerai suprato šio gundymo grėsmę ir sykiu jo apgaulingumą, todėl nekreipė jokio dėmesio į oficialinę dvasiškių luomo sąrangą. Prieš jo akis stovėjo kunigas kaip Dievo Sūnaus atvaizdas, kitaip sakant, kaip konsekracijos akto pratęsimas kasdienoje. Todėl šventasis jį gerbė ir įsakė savo broliams gerbti.

Tai yra nurodymas visai katalikiškajai Akcijai kaip pasauliškių apaštalavimui. Šiandien daug kalbama apie pasauliškių santykius su dvasiškiais todėl, kad yra apsitrynęs, o kai kur net visiškai išnykęs kunigo *kaip Kristaus regimybės* pergyvenimas, kad mes labai ryškiai regime dvasiškiją socialinio luomo pavidalu, o neregime dieviškojo Kunigystės pobūdžio, ano neišdildomo Kristaus apsigyvenimo kunigo būtyje. Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus mums yra giliaprasmis pavyzdys. Jo paties mintyje nebuvo noro steigti ordiną dvasiškiams. Kaip jis pats, taip ir didelė dauguma pirmųjų jo brolių buvo pasauliškiai. Kunigų tarp jų buvo tik saujelė, ir tie patys gyveno taip, kaip ir visi kiti. Kitaip sakant, *šv. Pranciškus rengėsi atnaujinti Bažnyčią pasauliškių apaštalavimu.* Ir vis dėlto jis auklėjo savo bendruomenę nuostabiai kunigų pagarbai ir meilei, klusnumui ir vadovavimui. Ne kitoks turi būti ir šiandieninis katalikiškosios Akcijos veikėjų auklėjimas. Jeigu šiandien pasauliškiai popiežių yra oficialiai kviečiami į apaštalavimo darbą, tai ne todėl, kad jie atsistotų dvasiškių vietoje — sakramentinės Kunigystės su plačia jos veikla niekas Bažnyčioje nepavaduos,— bet kad įvykdytų *bendrąją kunigystę,* gautą Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. *Katalikiškoji Akcija nėra dvasiškijos pareigų siau-*

rinimas, bet pasauliškių pareigų priminimas ir vykdymas. Todėl ji ne tik kad negali perskirti dvasiškių ir pasauliškių „luomų", bet turi juos dar labiau suartinti ir dar labiau sujungti Kristuje, nes tik iš Jo vieni ir kiti semia malonės bei galios. Sykiu tačiau katalikiškoji Akcija turi išryškinti teologinį Kunigystės sakramento pagrindą ir iš naujo prikelti pasauliškiuose kunigo kaip Dievo Sūnaus regimybės pergyvenimą. Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus, būdamas katalikiškosios Akcijos globėjas, iš tikro yra vadovas pasauliškių santykiams su dvasiškiais atnaujinti.

4. Antras dalykas, kurį nušviečia šv. Pranciškus kaip katalikiškosios Akcijos globėjas, yra *Dievo žodžio skelbimas.* Apaštalavimas reikalauja iš kiekvieno krikščionio dviejų dalykų: *liudijimo* ir *skelbimo.* Krikščionis turi liudyti Kristų savo gyvenimu ir skelbti Jį savo darbais, savo poelgiais, savo kančia, galop savo mirtimi. *Krikščionio egzistencija žemėje turi būti Kristaus egzistencijos plėtimas istorijoje.* „Nė vienas mūsų negyvena sau ir nė vienas sau nemiršta. Jei gyvi esame, esame gyvi Viešpačiui; jei mirštame, Viešpačiui mirštame" *(Rom 14, 7—8).* Iš kitos tačiau pusės, krikščionis turi pareigų ne tik sau, bet ir išganymo ieškančiam pasauliui. Būdamas mistinio Kristaus Kūno narys, jis yra pašauktas ne tik pats būti gyvas šio Kūno gyvybe, bet kartu ir rūpintis, kad Kristus augtų ir plistų, kad Jis taptų visuotinis tiek laiko, tiek erdvės atžvilgiu. Būties atstatymas, išvaduojant ją iš nuodėmės ir iš naujo sujungiant su Dievu, yra ne tik individualinis Išganytojo aktas, įvykęs Kalvarijos kalne prieš du tūkstančius metų, bet ir visos Bažnyčios uždavinys, nepaliaujamai vykstąs visą istorijos metą. „Reikia konstatuoti,— sako pop. Pijus XII,— nors tai ir kažin kaip keistai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos... Mūsų Išganytojas, kiek jis neregimu būdu valdo Bažnyčią, trokšta savo mistinio Kūno narių bendradarbiavimo išganymo darbe" [65]. Todėl kai Kristus, prieš žengdamas į dangų, siuntė savo mokinius į pasaulį skelbti Evangelijos „visam sutvėrimui" *(Mk 16, 15),* tai šiai pasiuntinybei Jis parinko ne tik atskirus asmenis, kuriuos Jis turėjo aplinkui save, bet ir visą būsimąją Bažnyčią, įsteigtą ant neklystančios ir nenugalimos Uolos. Kiekvienas krikščionis kaip dalyvis mistiniame Jo Kūne yra sykiu ir dalyvis Jo Evangelijos plėtime.

Be abejo, tuo nenorime pasakyti, kad apaštalų bei jų įpėdinių vyskupų skelbimas yra tos pačios prasmės bei

reikšmės kaip ir paprasto tikinčiojo. Anaiptol! *Vyskupas yra tikrasis ir tiesioginis Evangelijos skelbėjas.* Jo mokomoji galia yra pirmykštė, susijusi su jo vieta Bažnyčioje. Niekas kitas, net nė kunigas, šios galios neturi. Bažnyčioje kaip istorijoje besiskleidžiančio Kristaus vardu gali kalbėti tiktai vyskupas. Kiekvienas kitas, norįs kalbėti viešai ir oficialiai, turi turėti vyskupo įgaliojimą arba paskyrimą (missio canonica). Saugoti Kristaus Evangeliją, tokią, kokią Jis mums paliko (plg. *1 Tim 6, 20*), ir sykiu skelbti ją Jo vardu (plg. *2 Tim 4, 2*) yra patikėta vyskupui. Tačiau šalia šio oficialaus skelbimo, įpareigojančio ir neklystančio, esama dar labai plataus *privatinio* Evangelijos mokymo, kuris savo pobūdžiu neturi oficialaus mokymo žymių. Jis yra nešamas tikinčiųjų ir perduodamas iš kartos į kartą. Jis yra naudojamas tėvų savo vaikams, mokytojų savo mokiniams (bet ne tikybos mokytojų, nes tikybai mokyti reikia vyskupo leidimo, kadangi šis mokymas yra skelbimas Bažnyčios vardu), rašytojų savo skaitytojams, paskaitininkų savo klausytojams ir t. t. Privatinio skelbimo laukas yra neišsemiamas. Seniau, kai nebuvo spaudos ir organizacijų, šios rūšies Evangelijos mokymas apsirėžė šeimos rateliais ir siaurais pasikalbėjimais. Tačiau šiandien, spaudos ir susirinkimų padedamas, jis plinta į visą visuomenę. Laikraščiai ir salės dabar atsistojo šalia sakyklos, ir privatinis skelbimas įgijo nepavaduojamą reikšmę. Anoji visuotinė Evangelijos plėtimo pareiga šiandien pasidarė prieinama kiekvienam geros valios krikščioniui.

Nereikia nė aiškinti, kad privatinio skelbimo sritis yra iš esmės patikėta pasauliškiams. Tiesa, ne kartą privatiškai moko ir dvasiškiai — net vyskupai ir pats popiežius. Vis dėlto šis net ir privatinis jų mokymas visados turi tam tikrų oficialumo žymių. Negalėdamas nė vieną savo gyvenimo valandą nebūti kunigu ar vyskupu, dvasiškis tuo pačiu negali nė savo mokyme pereiti į grynai privatinę plotmę ir šiuo atžvilgiu susilyginti su pasauliškiu. O jeigu jis vis dėlto tai daro, tuomet jis *pabrėžia* privatinį savo žodžių pobūdį. Privatinis mokymas dvasiškiui taip lygiai yra išimtinis, kaip pasauliškiui oficialusis mokymas. Tiesa, pasauliškis, vyskupo ar popiežiaus pasiųstas, gali skelbti Evangeliją ir oficialiai. Seniau ne vienas pasauliškis sakydavo pamokslus bažnyčiose — net vyskupo akivaizdoje. Prie tokių pasauliškių priklauso ir šv. Pranciškus. Šiandien šios rūšies mokymas yra aprėžtas tiktai

leidimu dėstyti religijos mokslą mokyklose. Aną visuotinę pareigą skelbti Evangeliją pasauliškiai atlieka paprastai privatinio mokymo plotmėje. Jų tribūna yra ne sakykla ir net ne mokyklos katedra, bet patarimai ir pasikalbėjimai, paskaitos ir prakalbos, straipsniai ir knygos. Juk jeigu krikščionis Kristumi gyvena, jis negali apie Jį nekalbėti ir ieškantiems Jo nerodyti. Jis negali neskelbti Evangelijos kiekvienam, su kuriuo tik susiduria. *Šalia liudijimo gyvenimu skelbimas žodžiu yra viena iš pagrindinių krikščioniškosios egzistencijos pareigų.*

Šv. Pranciškus suprato šią pareigą labai giliai ir labai jautriai, todėl buvo ne tik bažnyčios statytojas, bet sykiu ir Dievo žodžio skelbėjas. Jis ne tik pats vykdė Evangeliją, bet ją rodė ir kitiems. Jis skleidė jos grožį bei palaimą savoje aplinkoje. Tiesa, savo broliams jis ne kartą sakydavo, kad pats geriausias pamokslas yra *pavyzdys.* Tačiau tuo jis anaiptol nenorėjo paneigti pamokslo *žodžiu.* Tuo jis norėjo tik pasakyti, kad pavyzdys turi daugiau jėgos žmogui *patraukti* į krikščioniškąjį gyvenimą negu žodis. Vis dėlto žodis yra reikalingas ir būtinas šiam gyvenimui *pažinti.* Evangelija yra dieviškasis žodis, ieškąs mūsų prigimties, kad joje įsikūnytų. Tačiau šis žodis turi būti paskelbtas, nes tik tokiu atveju ji gali į mus nusileisti ir mus perkeisti. Todėl *Evangelijos skelbimas yra būtina krikščionio pareiga.* Štai kodėl šv. Pranciškus, nors ir labai vertindamas liudijantį pavyzdį, vis dėlto intensyviai vartojo ir skelbiantį žodį.

Sakyti pamokslus šv. Pranciškus pradėjo tuojau po savo atsivertimo. Jausdamas esąs pašauktas būti didžiojo Karaliaus riteriu, jis skelbė Jį visiems — net ir neprotingiems padarams. Kur tik susirinkdavo būrelis žmonių, šventasis tuojau pasilypėdavo ant akmenų krūvos, ant tvoros, ant laiptų ir imdavo sakyti pamokslą. Šitų jo pamokslų turinys buvo labai paprastas. Jis nesileisdavo į mokytus teologinius nagrinėjimus, kurie anuo metu buvo taip labai įprasti, bet skelbdavo taiką Viešpatyje, liepdavo bijoti Dievo, vengti pikto ir daryti gera. Vienas šv. Pranciškaus amžininkas — Tomas iš Spoleto — šitaip aprašo šventojo pamokslą, girdėtą 1222 m. Bolonijos miesto rinkoje: „Marijos dangun ėmimo šventėje, būdamas studentu Bolonijoje, mačiau šv. Pranciškų, sakantį pamokslą rinkoje prieš rotušę, kur buvo suplaukęs beveik visas miestas. Pamokslo tekstas buvo „angelai, žmonės, velniai“. Apie šias tris protingų dvasių rūšis jis kalbėjo taip gerai ir taip iš-

mintingai, jog daugelis išsilavinusių vyrų stebėte stebėjosi, kaip nemokytas žmogelis galįs taip kalbėti. Tačiau jo žodžių tikslas buvo pašalinti vaidus ir įgyvendinti taiką. Šventojo apsiaustas buvo purvinas, jo išvaizda neįspūdinga, jo veidas negražus. Tačiau jo žodžiams Viešpats suteikė tokią didelę jėgą, jog daugelis kilmingųjų giminių, kurias skyrė seni priešiškumai ir pralietas kraujas, susitaikė. Visi buvo pilni didelės pagarbos; vyrai ir moterys veržėsi būriais prie jo, norėdami nusitraukti jo drabužio skiautelę arba paliesti bent jų siūlę" (Joergensen 323).

Nenuostabu, kad šventojo pamokslams, kaip pastebi pop. Pijus XI, „niekas negalėjo atsispirti, net ir tie, kurie nuodėmėse buvo pasenę ir pražilę" [66]. Žodžiai, einą iš jo lūpų, krito, kaip Evangelijos sėkla, į išpurentą dirvą ir davė vaisių. „Italijos gyventojai atsivertė, grįžo prie pamaldaus gyvenimo ir pasidavė šv. Pranciškaus vadovaujami... Visų sielas pagavo šventas uolumas juo sekti. Vyrai ir moterys norėjo palikti savo šeimas ir savo namus, ir serafimiškasis patriarchas ne kartą buvo priverstas pats juos sulaikyti nuo jų pasiryžimo bėgti iš pasaulio... Antžmogiškas šio paprasto žmogaus iškalbumas padarė, kad Asyžiuje, Bolonijoje, Arece ir daugelyje kitų vietovių bei miestų buvo pasiekta taikos, kartais patvirtintos net iškilmingomis sutartimis" [67]. Apaštalavimas pavyzdžiu, kurį žmonėms rodė šv. Pranciškus ir jo broliai, čia buvo papildytas apaštalavimo žodžiu, davusiu tiesiog nuostabių vaisių. Pirmykštis Evangelijos skelbimo gaivalingumas, kurį mums taip vaizdingai aprašo Apaštalų darbai, atsinaujino šv. Pranciškaus pamoksluose ir padarė, kad krikščionys iš tikro vėl „buvo vienos širdies ir vienos sielos" *(Apd 4, 32)*, pergalėdami savo susiskaldymą, vaidus, kovas ir šaltą nusigrįžimą nuo savo brolio.

Kame tad glūdi šv. Pranciškaus kaip Evangelijos skelbėjo paslaptis? Kas padarė, kad jo pamokslai iš tikro buvo dieviškasis žodis, skleidžiąs Viešpaties galybę ir malonę?

5. Pamokslas yra amžinai trunkanti Evangelijos skelbimo forma. Jis yra žinomas Bažnyčioje nuo pat pradžios, nuo pat pirmųjų Sekminių dienos, kai šv. Petras, gavęs šv. Dvasią, išėjo pas susibėgusią minią ir pradėjo jai skelbti „Jėzų, kurį jūs prikalėte ant kryžiaus" *(Apd 2, 36)*. Skelbimas apaštalams atrodė esąs toks esminis jų pašaukimo uždavinys, jog jie net tarnybą artimui pavedė kitiems, liepdami pirmykštei krikščionių bendruomenei Je-

ruzalėje išsirinkti diakonus tarnauti „prie stalų“, o patys pasilikdami „prie maldos ir žodžio tarnavimo“ *(Apd 6, 3)*. Šv. Paulius savo pasiuntinybę irgi regėjo Dievo žodžio skelbime, rašydamas korintiečiams, kad „Kristus siuntė mane ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti“ *(1 Kor 1, 17)*, ir džiaugdamasis, kad „nė vieno jūsų nekrikštijau, tik Krispą ir Gajų“ *(1 Kor 1, 5)*. Jeigu tarnauti artimui gali ir diakonai, jeigu krikštyti gali ir kunigai, tai Evangeliją giliausia ir tiesiogine prasme skelbti gali tik Kristaus pašaukti apaštalai ir jų įpėdiniai arba tie, su kuriais jie šiuo pašaukimu yra pasidalinę. Dievo žodis reikalauja žmogaus žodžio pagalbos, kad pasiektų mūsų dvasią ir pasėtų joje dieviškąją sėklą. Tuo pačiu pamokslas virsta viena iš pagrindinių apaštalavimo formų, kurios niekas atstoti negali. Štai kodėl ligi pat šių dienų pamokslas Bažnyčioje nėra nustojęs aktualumo. Priešingai, pasauliui vis labiau atkrintant į stabmeldybę, pamokslo reikšmingumas darosi juo didesnis.

Ne kiekvienas tačiau pamokslas yra vienodai vaisingas. Naujasis Testamentas mini du pavyzdžius, kurie atskleidžia mums pamokslo vaisių skirtingumą. Šv. Petro pamokslo Sekminių dieną minia paklausė, ir prie jo tuojau „prisidėjo apie tris tūkstančius sielų“ *(Apd 2, 41)*. Tuo tarpu iš šv. Pauliaus pamokslo Atėnų areopage graikai „ėmė tyčiotis“ ir išsiskirstė *(Apd 17, 32)*. Abu apaštalai kalbėjo iš Šv. Dvasios ir apie tą patį prisikėlusį Nazarietį. Bet jų sėkmė buvo priešinga. Kodėl? Atsakyti šiuo atveju nėra sunku, nes čia aiškiai matyti, kad Kristaus minėta sėkla krito į nevienodą dirvą (plg. *Mt 13, 4—8*). Sekminių šventėn susirinkę „partai, medai, elamiečiai, Mesopotamijos, Judėjos ir Kapadokijos, Ponto ir Azijos, Frygijos ir Pamfilijos, Egipto ir prie Kirėnės esančios Libijos krašto gyventojai“ *(Apd 2, 9—10)* buvo *dievobaimingi žmonės* (plg. *Apd 2, 5*), trokštą savo sielų išganymo, todėl Viešpačiui atviri visa savo širdimi. Išgirdę Petrą kalbantį kiekvieno jų kalba ir skelbiantį „didžius Dievo darbus“ *(Apd 2, 11)*, jie tuojau suprato, kad į juos byloja ne žmogus, bet pats Dievas. Todėl jie nusilenkė Viešpaties žodžiui, įtikėjo jį ir pasikrikštijo. Tuo tarpu Atėnų areopage buvo susirinkę vyrai, kurie „niekuo kitu neužsiimdavo, kaip tik sakyti ar išgirsti ką nauja“ *(Apd 17, 21)*. Naujybių noras buvo pagrindinis akstinas jiems susidomėti šv. Pauliaus žodžiais. Jie nusivedė apaštalą nuo rinkos į areopagą tik todėl, kad patirtų, „koks tas naujas mokslas“ *(17, 19)*,

kurį šv. Paulius buvo pradėjęs aikštėje dėstyti epikūrininkams ir stoikams (plg. *17, 18*). Jų ausys, kaip jie patys prisipažįsta, buvo nugirdusios „kažin ką nauja“ *(17, 20)*, todėl dabar norėjo patirti šią naujybę iš paties Pauliaus lūpų. Iš tikro Krikščionybė buvo absoliučiai naujas dalykas, tikroji pasauliui *Naujiena*, tačiau anaiptol ne graikiška prasme. Ji buvo *nauja būtis*, tuo tarpu graikai ieškojo *naujos teorijos*. Ji buvo žmogaus perkeitimas pašvenčiamąja *malone*, tuo tarpu Atėnų areopagas tikėjosi išgirsiąs įdomių *protavimų*. Šv. Paulius atsistojo prieš šiuos mokytus senovės vyrus *kaip apaštalas*, tuo tarpu jie laukė *filosofo*. Štai kodėl Jeruzalėje susirinkusieji, išgirdę iš Petro, kad „Jėzų Dievas prikėlė“ *(Apd 2, 32)*, paklausė: „Ką mes turime daryti?“ *(2, 37)*. Tuo tarpu Atėnų išminčiai, išgirdę, kad vieną dieną Viešpats teis pasaulį per Vyrą, kurį „padarė patikimą visiems, prikeldamas Jį iš numirusiųjų“ *(17, 31)*, pradėjo tyčiotis pastebėdami: „Pasiklausysime tavęs apie tai kitą kartą“ *(17, 32)*. Skirtingas klausytojų nusiteikimas padarė, kad apaštalų pamokslai taip pat buvo skirtingi savo vaisiais.

Vis dėlto ne visada pamokslų sėkmingumo ar nesėkmingumo priežastis glūdi klausytojuose. Ne sykį klausytojai iš tikro yra dievobaimingi, tačiau pamoksliininkai yra kaip anos šv. Pauliaus minimos moterėlės, kurios „visuomet mokosi ir niekuomet nepasiekia tiesos pažinimo“ *(2 Tim 3, 7)*, todėl kalba ne „kaip Dvasia moko“, bet „mokytais žmonių išminties žodžiais“ *(1 Kor 2, 13)*. Jų kalba nepasiekia žmogaus širdies gelmių ir jos nekeičia. Šios rūšies pamokslai, nors iš viršaus ir atrodo esą *pamokslai*, esmėje tačiau yra paskaitos ar prakalbos, rūpestingai parengtos moksliniu ir retoriniu atžvilgiu, bet stokojančios „dvasios ir galybės parodymo“ *(1 Kor 2, 4)*, be kurio kiekvienas žmogaus žodis yra religiniu atžvilgiu visiškai nepajėgus. Todėl šv. Pranciškus savo pamoksluose kaip tik ir nesivaikė nei mokslinio turinio, nei retorinės formos. Jis, kaip anksčiau minėta, net neigė mokslo reikšmę Evangelijos skelbimui. Siųsdamas pirmuosius šešis savo brolius į žmones, šventasis jiems kalbėjo: „Nesibijokite, kad esate nemokyti vyrai, nes jūs kalbėsite ne iš savęs, bet jūsų dangiškojo Tėvo dvasia kalbės jumyse“ (Joergensen 92). Tai yra paties Kristaus žodžiai (plg. *Mt 10, 19—20*), pasakyti mokiniams, siunčiamiems „pas prapuolusias Izraelio namų avis“ *(Mt 10, 6)*. Jais Kristus norėjo pažymėti, kad *pamokslas yra Šv. Dvasios bylojimas žmogaus žodžiu*. Kaip

konsekracijos metu kunigo *aš* užleidžia vietą Kristaus *Aš*, taip pamokslo metu jo sąkytojo išmintis bei išsilavinimas užleidžia vietą Šv. Dvasios išminčiai. Pamokslininko lūpomis kalba pats Dievas, kaip ir konsekracijoje. Todėl kiekviena grynai žmogiškoji pastanga, kiekvienas pamokslininko *aš* prasikišimas čia yra kliūtis Šv. Dvasios mokymo grynumui. *Dievas geriausiai byloja ten, kur žmogus tyli.*

Ir kitaip nė būti negali. Juk kas gi yra pamokslas, jeigu ne Evangelijos skelbimas, ir kas gi yra Evangelija, jeigu ne Kristaus apreiškimas? O apreiškimas yra ne kas kita, kaip būties atskleidimas, kokia ji yra dieviškajame savo pirmavaizdyje. Nuosekliai tad Evangelija yra dieviškoji mūsų buvimo bei veikimo norma. Ji mums atskleidžia, kad mes *turime* būti. Skelbti tad Evangeliją reiškia skelbti šią normą ir tuo pačiu dėstyti dieviškąją būties prasmę. *Pamokslas kaip Evangelijos skelbimas yra būties interpretacija dieviškojo ir amžinojo šios būties plano šviesoje.* Tačiau šitokią interpretaciją duoti gali tik pats Dievas. Joks žmogus *pats iš savęs* negali pasakyti pamokslo tikrąja šio žodžio prasme. Kaip kunigas prie altoriaus negali konsekracijos žodžių „Tai yra mano Kūnas — tai yra mano Kraujo taurė" taikyti savam kūnui ir kraujui, nors ir vartoja savybinį įvardį „mano", taip lygiai ir pamokslininkas negali laikyti pamokslo savos išminties kūriniu, pro kurį byloja jo išsilavinimas, jo retorinis gabumas, jo psichologinė galia valdyti klausytojus. Jeigu pamokslininkas vis dėlto šitaip pamokslą pergyvena, tuomet jis dieviškąją būties interpretaciją, glūdinčią Evangelijoje, sukeičia su savo paties interpretacija ir tuo būdu dieviškojo žodžio skraiste neteisėtai pridengia savus žodžius. Štai kodėl šv. Pranciškus labai smarkiai yra pasisakęs prieš tuos pamokslininkus, kurie girdavosi savo iškalba ir jos vaisiais, „tarsi jie iš tikro jiems priklausytų" (Spec. perf. 213). Dievo žodį skelbią žmonės yra tik Viešpaties įrankiai. Jų laimėjimai esmėje yra Šv. Dvasios pjūtis. Jie yra tik darbininkai didžiojo Daržininko soduose, tik Jo sėklos sėjėjai ir laistytojai. Tuo tarpu „ne tas, kuris sodina, yra šis tas, ir ne kuris laisto, bet kuris augina — Dievas" *(1 Kor 3, 7)*. Girtis savo pamokslais galima tik paslėpus savąjį *aš* ir keliant aikštėn Dievo malonę ir Jo galybę. „Kas giriasi, tesigiria Viešpačiu" *(1 Kor 1, 31)*.

Šis esminis pamokslo bruožas rodo, kad pamokslininkas sakomuoju aktu daro tai, ką yra daręs Kristus žemiš-

kosios savo veiklos metu. Atverdamas savo žodį Šv. Dvasiai, jis sudievina jį ir tuo būdu įjungia jį į Kristaus žodį. Kai pamokslininkas išeina į sakyklą — vis tiek, ar ji būtų bažnyčioje, ar šventinamuose laukuose, ar prie kapo duobės,— jis yra nebe žmogiškasis *aš*, bet Kristus, skelbiąs linksmąją Naujieną. Pamokslininkas sudabartina Kristaus skelbimą Palestinoje, nuleisdamas jį į mūsų gyvenamąjį laiką ir padarydamas jį girdimą tam tikroje erdvės vietoje. *Pamokslas yra Karalystės Evangelijos žodinė objektyvacija istorijoje.* Tai yra žmogaus žodžio bendradarbiavimas Atpirkimo žygyje, atskleidžiant būties gelmę, nuodėmės iškreiptą ir aptemdytą. Todėl pamokslas yra gilus *sakralinis aktas*. Jis iš Šv. Dvasios kyla ir Šv. Dvasią teikia.

Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus yra prasmingas pavyzdys visai dabarties katalikiškajai Akcijai. Dievo žodžio skelbimas šiandien yra vienas iš svarbiausių ir pagrindinių pasauliškių apaštalavimo uždavinių, kurį jie vykdo įvairių įvairiausiomis formomis. Tačiau jie jį vykdo stabmeldiškoje aplinkoje; stabmeldiškoje ta prasme, kad *šiandien žodis yra suprofanintas*. Jis nebėra amžinojo Logos atspindys, bet tiktai priemonė žmogaus smalsumui patenkinti. Jo tikslas yra nebe tiesa, bet įspūdis. Jis yra sakomas ar rašomas nebe tam, kad atskleistų dieviškąją būties prasmę, bet kad į sakytojo ar rašytojo pusę patrauktų naujybių ištroškusią minią. Maxas Picardas teisingai pastebi, kad *vietoje žodžio šiandien yra atsistojęs ūžesys*. „Žmogus nebegyvena žodžiu ir žodyje. Žodis nebėra vieta, kur žmogus apsisprendžia už tiesą ir už meilę: ūžesys už jį sprendžia. Ūžesys dabar yra pats svarbiausias dalykas, o žmogus yra tiktai vieta, kur ūžesys plinta: jis yra ūžesio erdvė“ [68]. Nenuostabu, todėl, kad, kaip sako toliau tas pats Picardas, „ūžesių pasaulyje įvykiai yra susipynę vienas su kitu. Ūžesys padaro juos visus vienodus; jie nepaprastai išauga, pasidaro grasūs, rėkiantys; atrodo, tarsi įvykiai mėgintų triukšmu vienas nuo kito atsiskirti, kadangi jiems stinga esmės, kuri juos vieną nuo kito atskirtų (189 p.). Ūžesys viską sulygina, jis yra niveliavimo mašina. Čia nebėra jokių individų, kiekvienas yra tiktai ūžesio dalis. Čia nebėra nieko, kas individualiai kiekvienam priklausytų; viskas čia yra panerta į ūžesio bendrumą, viskas banguoja, todėl kiekvienas reiškia teisių į viską. Masė yra įteisinta, ji yra ūžesio nešėja, ji yra

kaip ūžesys, iškyląs ir vėl dingstąs, visur esąs ir niekur neužčiuopiamas“ (192 p.).

Katalikiškoji Akcija todėl šiandien ir yra pašaukta prieš ūžesį pastatyti *tikrąjį žodį*. Ji yra pašaukta grąžinti žodžiui sakralinį jo pobūdį ir tuo būdu atpirkti jį iš masės užgožėjimo. Žmogus išsivaduos iš dabartinio nuasmeninimo tik tada, kai susiras *savą* žodį ir kai jame atpažins *savą* asmenį, kaip dieviškojo Asmens atspindį. *Žodžio išvadavimas iš ūžesio yra sąlyga asmens išsivadavimui iš minios.* Bet šį uždavinį katalikiškoji Akcija galės įvykdyti tik tuo atveju, jei žmogiškuosius žodžius padarys Dievo žodžio girdimybėmis. Šv. Pranciškus tai buvo įvykdęs savo pamoksluose. Jo klausytojai suvokė, kad pro šio skurdaus ir negražaus žmogelio lūpas, nesugebančias atpasakoti kardinolo parašyto pamokslo, byloja amžinasis Logos, todėl jie išgirdo jo balsą ir jam atidarė savo širdis, atidarydami jas kartu ir pačiam Dievui. Ūžesio yra pakankamai buvę ir tryliktajame šimtmetyje. Tačiau Asyžiaus šventojo pamokslai jį nugalėjo, nes jie buvo tikrasis žodis, tariamas Šv. Dvasioje. Krikščioniškąją egzistenciją valdo nuostabus dėsnis: *kai tik žmogaus žodis atitrūksta nuo Dievo žodžio, jis virsta nebesuprantamu ūžesiu.* Senaaro gyventojai negalėjo baigti Babelio bokšto todėl, kad jų žodis, jau pačioje pradžioje nukreiptas prieš dieviškąjį žodį, greitai virto ūžesiu ir neleido jiems užbaigti pradėto darbo. Iš kitos pusės, *ūžesyje gali būti išgirstas tiktai dieviškasis žodis.* Tik Šv. Dvasia savu ūžimu „lyg kad kilstančio smarkaus vėjo“ *(Apd 2, 2)* gali nugalėti profaninį ūžesį ir suteikti žmogui iš naujo *kalbos dovaną,* kad ją savo žodžiais jis skleistų taip, jog kiekvienas girdėtų jį kalbant *sava kalba,* todėl jį suprastų ir jo mintis priimtų. Šv. Pranciškaus pamoksluose Sekminių stebuklas įvyko visa savo pilnatve: jis kalbėjo taip, kad visi jį girdėjo — Asyžiaus pavargėliai, Bolonijos kariaujantieji, didikai, kardinolai ir pats popiežius — kalbantį jų kalba, todėl ir negalėjo jam atsispirti.

Tai kaip tik ir yra nurodymas dabartiniam pasauliškių apaštalavimui. Pop. Pijus XII yra pasakęs, kad „mokslo atstovai turi savo žodžiais bei raštais taip prabilti, kad mūsų laiko žmonės juos suprastų ir išklausytų“ [69]. Be abejo, popiežius čia turi galvoje *sakralinį mokslą* ir jo išdėstymą paskaitų, prakalbų, straipsnių ir knygų pavidalu. Tai yra taip pat apaštalavimas. Tai taip pat Evangelijos skelbimas, todėl savaime palenktas anam pagrindiniam

dėsniui — būti dieviškojo žodžio girdimybe. *Žmogaus žodžio sudievinimas yra pagrindinis dabarties uždavinys.* Ir tik jo įvykdymas laiduoja katalikiškosios Akcijos pasisekimą, kaip jis laidavo pasisekimą ir šv. Pranciškui. Asyžiaus šventasis yra katalikiškosios Akcijos vadovas ne tik liudijančiuoju savo gyvenimu, bet ir skelbiančiuoju savo žodžiu.

III. DŽIAUGSMAS

1. Krikščioniškoji askezė ne kartą yra laikoma džiaugsmo priešininke. Ne vienas ją pergyvena kaip niūrumo skleidėją, kuri sąmoningai esą mėginanti užmušti žmoguje bet kokį jautrumą žemės malonumams. Ji nusigręžianti nuo visko, kas jauku ir gražu, kas ugdo mūsų pojūčius, kas gilina mūsų įspūdžius, kas mus pačius padaro imlius aplinkos daiktams. Askezė, sakoma, įsiterpianti tarp mūsojo *aš* ir viršinio pasaulio ir kliudanti mums pergyventi Viešpaties kūrinius tokius, kokie jie yra savo pilnybėje. Ji užrišanti akis, kad jos nesidžiaugtų moters grožiu; ji užkemšanti ausis, kad jos nesiklausytų meilės šnibždesių; ji užspaudžianti uoslę, kad ji nejaustų kvepalų kvapo; ji apmarinanti liežuvį, kad jis nesigardžiuotų skaniai pagamintais valgiais. Gyvenimas, persunktas askeze, atrodo esąs apiplėštas savo turtingume, todėl sužalotas, iškreiptas, pilnas proto kontrolės, gadinančios kiekvieną džiugesį ir temdančios kiekvieną linksmybę. Egzistencijos savaimingumas askezėje dingstąs, o su juo dingstąs sykiu ir džiaugsmas. Nusvirusi galva, sunertos rankos, pilkas veidas esą regimi asketinės nuotaikos ženklai. Fr. Nietzsche laiko krikščioniškąją askezę *susinaikinimo troškuliu* ir iš jo kildina visas šios rūšies pratybas: „Jūsų *aš* nori mirti, todėl jūs nusigręžiate nuo gyvenimo. Jūsų *aš* nori žlugti, todėl jūs niekinate kūną". Asketai, pasak jo, nesą „tiltai į antžmogį". Jie nesugeba „kurti viršum savęs". Todėl Zaratustra pasisako neisiąs jų keliu [70]. Juo neina ir daugelis kitų, kurie, nesutardami su Nietzsche apskritai, vis dėlto yra jo šalininkai pažiūromis į askezę.

Prieš šitokią tačiau askezės sampratą stovi šv. Pranciškus kaip džiaugsmo skelbėjas. Retas šventasis yra vykdęs askezės reikalavimus taip griežtai, kaip Asyžietis; ir sykiu retas šventasis yra buvęs pilnas tokio didelio ir pastovaus džiaugsmo, kaip tas pats Asyžietis. Askezė ir

džiaugsmas šv. Pranciškaus būtyje ne tik kad nebuvo persiskyrę, bet priešingai, vienas kitą rėmė ir vienas kitą kildino. Kūno apvaldymas žadino jam nuostabų džiaugsmą, o džiaugsmas stūmė šalin demoniškas viliones. Susitikęs kelyje raupsuotąjį ir išbučiavęs, kaip sakyta, žaizdotus jo pirštus, šv. Pranciškus, tiesa, tiek susijaudino, jog nežinojo, kokiu keliu jojęs toliau; užtat „į jo sielą plūdo saldumas, laimė ir džiaugsmas; plūdo ir plūdo, nors jo vidus jau seniai buvo pilnas, kaip pilnas yra molinis indas, panertas į šaltinį ir bėgąs per kraštus vis naujomis, vis skaidresnėmis vilnimis“ (Joergensen 44). Atidavęs tėvui drabužius ir užsimetęs sudriskusį daržininko apsiaustą, šv. Pranciškus *dainuodamas* traukė Gubio linkui. Kiekvienas savęs apgalėjimas jam buvo tarsi įkopimas į aukštą kalnų viršūnę, kurioje pasijausdavo atsidūręs gryno oro srityje, galįs laisvai kvėpuoti, savo žvilgiu apimąs tolimus plotus ir džiaugiąsis visa širdimi. Kančia, vargas, nepritekliai, persekiojimai jam anaiptol nebuvo priežastys nuliūsti. Atvirkščiai, jie buvo akstinai dideliam ir skaidriam džiaugsmui, nes jie apreiškė žmogaus didybę bei laisvę.

Šiuo atžvilgiu yra nuostabiai prasmingas šv. Pranciškaus pasikalbėjimas su broliu Leonu kelyje iš Perudžios į Santa Maria degli Angeli žiemos metu. Ilgą laiką šventasis broliui Leonui aiškino, kas nėra tikras ir tobulas džiaugsmas. Jeigu jo ordino broliai visiems ir visur duotų šventumo pavyzdį, jeigu jie gydytų ligonius ir prikeltų mirusius, jeigu jie kalbėtų kalbomis ir pranašautų, jeigu jie savo pamokslais visus netikėlius atvestų į Kristų, jeigu jiems būtų atviri visi žemės turtai ir visos kūrinijos esmė,— visa tai dar nebūtų tobulas džiaugsmas. Tada brolis Leonas paklausė: „Dėl dievo meilės, pasakyk, tėve, kas gi pagaliau yra tobulas džiaugsmas?“— Į tai šv. Pranciškus atsakė: „Jeigu nuvyktume į Santa Maria degli Angeli, šlapi nuo lietaus, sustirę nuo šalčio, purvini ir alkani, pasibelstume į vienuolyno vartus, o vartininkas, įtariamai į mus pasižiūrėjęs, paklaustų: „Kas jūs?“, ir mes atsakytume: „Tai mes, tavo du broliai“, o jis sakytų mums: „Melagiai esate, bastūnai ir apgavikai, grobią vargšų išmaldą! Nešdinkitės šalin!“; jeigu jis vartų mums neatidarytų ir paliktų mus stovėti lauke ligi tamsos, susnigtus ir sulytus, sušalusius ir alkanus; ir jeigu mes kantriai iškęstume šį didelį žiaurumą bei atstūmimą, nesijaudindami ir nemurmėdami; jeigu savo viduje mąstytume ramūs ir nusižeminę, kad vartininkas iš tikro mus teisingai įvertino ir kad jo lūpomis

kalbėjo pats Dievas, tuomet, broli Leonai, tai būtų tobulas džiaugsmas. Ir jeigu mes nesiliautume beldęsi, o jis išbėgtų įpykęs, iškoliotų mus ir apausuotų sakydamas: „Salin iš čia, valkatos! Eikite prieglaudon! Čia negausite nei pavalgyti, nei pernakvoti!"; ir jeigu mes tai kantriai pakeltume, linksmi ir meilūs, tuomet, broli Leonai, tai būtų tobulas džiaugsmas. Ir jeigu mes, kankinami alkio, šalčio ir tamsos, vis įkyriau belstumės, su ašaromis prašydami dėl Dievo meilės mus vis dėlto įsileisti, ir jeigu jis įdūkęs tartų: „Na, šitiems vagims aš parodysiu!" ir, pasiėmęs gumbuotą lazdą, išeitų, nutvertų mus už gaubtuvų, parsimestų į sniegą ir gerai ištvotų; ir jeigu mes visa tai pakeltume kantriai ir linksmai kaip Kristaus siųstą mums dalią, pasiryžę iškęsti ją dėl Jo meilės, tuomet, broli Leonai, tai būtų tobulas džiaugsmas". Pasakęs šį konkretų ir anais laikais visiškai gyvenimišką pavyzdį, šv. Pranciškus pridūrė: „Viršum visų malonių ir Šv. Dvasios dovanų, kurias Kristus siunčia savo prieteliams, stovi malonė priversti save ir dėl Kristaus meilės iškęsti vargus, neteisybes, pažeminimus ir negandas. Visomis kitomis Dievo dovanomis mes juk negalime girtis, nes jos yra ne mūsų, o Viešpaties. Tačiau priespaudos ir kančios kryžiumi mes galime girtis, nes jis yra tikrai mūsų" (Fioretti c. 8). *Laisvė kęsti sudaro žmogaus didybę ir todėl virsta jam džiaugsmo šaltiniu.*

Iš kitos pusės, šv. Pranciškus nesiliovė broliams skelbęs, kad džiaugsmas yra apsauga nuo demoniškų vilionių, kurių mes žemiškajame savo kelyje nuolatos sutinkame. „Jeigu Dievo tarnas stengiasi būti iš vidaus ir iš viršaus linksmas tuo linksmumu, kuris kyla iš širdies grynumo ir iš maldos dvasios, tai piktosios dvasios negali jam nieko padaryti. Jos turi prisipažinti: „Kai šis Dievo tarnas yra linksmas tiek geromis, tiek blogomis dienomis, mes negalime prie jo prieiti ir jam pakenkti"". Ir priešingai: „Velnias triumfuoja, jeigu jam pasiseka užgniaužti arba bent susilpninti džiaugsmą, atsirandantį iš grynos maldos ir iš teisingo elgesio" (Spec. perf. 177). Kitoje vietoje šventasis papildo šią savo pažiūrą sakydamas: „Velnias nešiojasi su savimi smulkių dulkių ir barsto jas mažais kiekiais į sąžinės plyšelius, kad sudrumstų gryną nusiteikimą ir aptemdytų sielos blizgėjimą. Tačiau džiaugsmas, pripildąs dvasinio žmogaus širdį, sunaikina šiuos mirtingus žalčio nuodus" (Celano 122). Kitaip tariant, džiaugsmas sulaiko žmogų susigundyti pasiūlomis, gražiai atrodančiomis iš

viršaus, tačiau slepiančiomis gilų liūdesį viduje; sulaiko todėl, kad padaro žmogų šviesiaregį, ir šis tuojau pastebi, kas yra tikras džiaugsmas, o kas — apgaulingas. Tuo tarpu liūdesys šį dvasinį žvilgį aptemdo. „Jeigu siela yra liūdna, vieniša ir susirūpinusi,— sako šv. Pranciškus,— ji lengvai palinksta į viršinę paguodą ir į tuščius pasaulio smagumus" (Joergensen 395). Liūdnas žmogus esti lengvai suviliojamas nuodėmingos progos išsklaidyti jį užgulusį sielos sunkumą. Todėl liūdesį šv. Pranciškus teisingai vadino „Babelio liga", vadinasi, tokia sielos nuotaika, kuri žmones perskiria. Liūdesys uždaro dvasią vienatvėje, nuteikia ją priešiškai kitų atžvilgiu, padaro nenuoširdžius jos žodžius bei elgesius, užmeta ant žmogaus veido kaukę ir tuo būdu suardo jo buvimą drauge. *Buvimas drauge gali būti grindžiamas tiktai džiaugsmu.* Džiaugsmas yra dieviškojo gyvenimo prasiveržimas žmogaus egzistencijoje, todėl vienijantis ir kilninantis.

2. Kurdamas savo ordiną, šv. Pranciškus įjungė džiaugsmą į vidinę jo sąrangą, pastatydamas jį šalia neturto ir nusižeminimo. Jo bendruomenė turėjo būti ne tik neturtingiausiųjų ir mažiausiųjų, bet sykiu ir linksmiausiųjų brolių vienuolynas. Jis pats juos vadino „Dievo pokštininkais (joculatores Dei), turinčiais išjudinti žmonių širdis ir teikti jiems švento džiaugsmo" (Spec. perf. 248). Tačiau norėdami džiuginti kitus, jie turį visų pirma patys būti džiaugsmo pilni. Evangelija yra *linksmoji* Naujiena. Ji teikia pasauliui ne liūdesio ir ne niūrumo, bet džiaugsmo. Jeigu tad pranciškonai yra pašaukti pilnutiniam Evangelijos vykdymui, tai jų pareiga yra kelti aikštėn ir šią džiugiąją Evangelijos pusę, ją vykdyti savo pačių būtyje ir ją skleisti žmonėse. Todėl džiaugsmas šv. Pranciškaus ordinui pasidarė ne atsitiktinis, ne psichologinis įrankis apaštalauti, bet gilus religinis principas, plaukiąs iš paties šio ordino pašaukimo. Būti didžiojo Valdovo šaukliu reiškia skelbti pasauliui atpirkimą ne tik nuo pačios nuodėmės, bet ir nuo jos pasėkų, tarp kurių liūdesys užima pačią svarbiausią vietą.

Štai kodėl šv. Pranciškus negalėdavo pakęsti matydamas, kad kartais jo broliai vaikščiodavo paniurę ir nusiminę. Vienos Sekminių sueigos metu šventasis net į reguląjrašė nuostatą: „Broliai turi žiūrėti, kad iš viršaus jie neatrodytų kaip veidmainiai rūsčiais ir perkreiptais veidais, bet kad būtų linksmi Viešpatyje, džiugūs, malonūs ir giedri" (Reg. prima cap. 7). O kai sykį kelionėje kartu

su šventuoju einąs brolis vis buvo rūškano veido, šv. Pranciškus neiškentė ir tarė jam: „Kodėl tu rodai savo liūdesį? Jei įžeidei Dievą, tai graužimasis dėl to tepasilieka tarp tavęs ir Viešpaties. Prašyk Jį, kad Jis tau atleistų savo gailestingume. O tada vėl leisk savo širdžiai džiaugtis ana palaima, kurią nuodėmė tau buvo išplėšusi. Bet man ir kitiems rodykis visados linksmas, nes Dievo tarnui netinka būti liūdno ir rūškano veido“ (Spec. perf. 177—178). Tai nebuvo patarimas užsidėti džiaugsmo kaukę, bet tučtuojau pašalinti liūdesio šaltinį — nuodėmę. Šv. Pranciškus buvo giliai įsitikinęs, kad vienintelis pagrindas žmogui liūdėti yra jo nuodėmingumas. *Nuodėmingas žmogus yra iš esmės liūdnas.* Jis yra nusigręžęs nuo Dievo ir atsigręžęs į nebūtį; jis eina žlugimo keliu; jis naikina pats save ir Viešpaties pasaulį; jis sėja neapykantą; todėl jis neturi nieko, kuo galėtų tikrai džiaugtis. Jo būsena yra niūrumas ir liūdesys. Tačiau juk krikščioniui nedera pasilikti nuodėmėje. Jeigu jis paslydo, turi kuo greičiausiai keltis, eiti pas savo Tėvą ir Jam sakyti: „Tėve, aš nusidėjau dangui ir Tau“ *(Lk 15, 18)*. Jis turi sunaikinti nuodėmę jos išpažinimu ir atgaila, paskui vėl džiaugtis, nes jokio kito pagrindo liūdėti jam nėra. Juk jeigu viskas yra Viešpaties rankoje, jeigu Jo Apvaizda yra mūsų egzistencijos principas, tai jokie gyvenimo smūgiai, jokie vargai ir kančia negali krikščioniui džiaugsmo atimti. Priešingai, visi jie ateina iš Viešpaties. Todėl kantrus ir nuolankus jų iškentimas, kaip minėta, yra paties didžiausio ir tobuliausio džiaugsmo šaltinis, kadangi šis iškentimas atveria žmogaus didybę jo laisvėje. Minėtu tad savo pamokymu liūdinčiam broliui šv. Pranciškus parodė, kad *džiaugsmas ir krikščioniškoji egzistencija yra susiję savo esmėje.*

Šv. Pranciškaus broliai stengėsi jo skelbiamą džiaugsmą vykdyti savo gyvenime taip stropiai, jog jau anuo metu jie pasidarė žinomi savo linksmumu. Nors iš viršaus kartais jie atrodė kaip laukiniai, nuo kurių sprukdavo šalin vaikai ir moterys, nors jie gyveno labai skurdžiai ir griežtai, tačiau niekad nevaikščiojo nuleidę galvas, perkreipę veidus, dūsaudami ir aimanuodami. *Valdeso rūstybės pranciškonai nepažino.* Jie nuolatos giedojo giesmes ir grojo, nuolatos šypsojosi, buvo visiems meilūs ir viskuo patenkinti. Patys save jie vadino „Asyžiaus atgailautojais“. Tačiau nei pasninkas, nei kitos asketinės pratybos jų linksmumo nemažindavo. Šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus savo ordine iš tikro įvykdė tai, ko reikalavo Kristus Kal-

no pamoksle: „Pasninkaudami nebūkite paniurę kaip veidmainiai: jie perkreipia savo veidus, kad pasirodytų žmonėms pasninkaują. Iš tikrųjų sakau jums, jie atsiėmė savo užmokestį. Tu gi, kai pasninkauji, pasitepk savo galvą ir nusiprausk savo veidą, kad ne žmonėms rodytumeisi pasninkaująs, bet savo Tėvui, kuris yra slaptoje. Ir tavo Tėvas, kuris mato slaptoje, tau atsilygins" *(Mt 6, 16—18)*. Pranciškonų atgailos buvo skiriamos ne žmonėms, bet Dievui, todėl tik Dievas ir tegalėjo apie jas žinoti. Iš kitos pusės, atgaila valė jų širdis ir todėl kėlė jiems dar didesnį džiaugsmą, nes *atgaila, kuri nuliūdina, yra netikra.* Tai ne atgaila, bet fakyrinis išsiprievartavimas, galįs stebinti žmones, tačiau neturįs vertės Viešpaties akyse. Kiekvienas tikrai atgailaujantis krikščionis yra pilnas džiaugsmo, nes jis jaučia Dievą grįžtant į save. Štai kodėl Kristus ir nurodo, kad atgailos metu reikia pasitepti galvą ir nusiprausti veidą, nes tai yra *šventas metas;* tai metas, kai buvusi neištikima sužadėtinė grįžta prie savo amžinojo Sužadėtinio. Be abejo, ji turi apverkti savo kaltę, bet jau vestuviniais drabužiais ir laime spindinčiomis akimis, kad Sužadėtinis jai atleidžia ir ją priima atgal. Pranciškonai suprato šį atgailaujančios sielos santykį su Dievu, todėl, nepaisydami atgailų aštrumo, džiaugsmo neprarado. Vienas ano laiko biografas apie juos sako: „Jie galėjo būti todėl taip džiaugsmingi, kad tiek daug išsižadėjo" (Joergensen 91). Išsivadavimas iš pasaulio — iš turtų, iš gyvenimo puikybės, iš kūno ir akių pageidimo — yra sykiu išsivadavimas ir iš niūrumo. Ir šis išsivadavimas kėlė šv. Pranciškaus broliams tokios didelės ir skaidrios laisvės jausmą, jog jis kartais prasiveržda vo net nesulaikomo juoko forma. Apie Anglijos pranciškonus pasakojama, kad pakakdavo jiems dirstelti vienas į kitą, ir jie pratrūkdavo juoktis. Net bažnyčioje juos pagaudavo toks ekstatinis džiaugsmas ir linksmumas, jog jie negalėdavo bendrai brevijoriaus kalbėti (plg. Joergensen 379). Kūdikiškas nekaltumas rinkosi ir kūdikiškas džiūgavimo formas.

Pats šv. Pranciškus buvo tikras džiaugsmo pavyzdys. Visados jis vaikščiojo linksmas, nuolatos giedodamas arba klausydamas, kaip broliai gieda. Džiaugsmo ekstazių metu jis pasigrobdavo du pagaliukus ir braukydavo juos vienas į kitą, tarsi smuiku grotų. Ir jeigu jis nebūtų bijojęs, kad žmonės blogai supras jo ir jo brolių linksmumą, jis tikriausiai būtų iš savo bendruomenės padaręs keliaujančių pokštininkų ir muzikantų būrį. Tačiau net

džiaugsmą reikėjo tramdyti, kad nepasipiktintų „mažutėliai“. Atsiminę, kad šv. Pranciškus beveik visą gyvenimą negalavo tai akimis, tai viduriais, suprasime, kad jo džiaugsmas iš tikro buvo gilaus jo būties sudievinimo prasiveržimas, o ne įgimto temperamento apraiška. Fiziškai šventasis kentėjo labai daug. Tačiau kadangi kentėjimai, kaip jis pats sakė broliui Leonui, yra vienintelis dalykas, kuriuo žmogus gali didžiuotis, tai jie jo džiaugsmo ne tik nedrumstė, bet jį tik dar labiau stiprino. Gavęs stigmų žaizdas, šv. Pranciškus negalėjo gerai nei vaikščioti, nei pastovėti, nes padų žaizdose susidariusios vinys kliudė ir žeidė. Bet kaip tik tuo metu jo džiaugsmas buvo pats didžiausias. Kaip tik tuo metu jis parašė gražiausią savo laudes „Tu sei santo“, o metais vėliau ir nuostabią „Saulės giesmę“. Ypač ši pastaroji yra sukurta didžiausio kūninio apleidimo bei skurdo metu. 1225 m. vasarą šv. Pranciškaus akių liga labai pablogėjo. Užuot tačiau ėmęs gydyti, jis pasitraukė prie San Damiano bažnyčios, kur šv. Klara pastatydino jam nendrių lūšnelę. Kurį laiką šventasis buvo visiškai apakęs. Laukų pelės, įsimetusios į šiaudines sienas, nedavė jam ramybės nei dieną, nei naktį. Niekad anksčiau šv. Pranciškus nebuvo toks vargšas. Skaudamu skrandžiu, sutinusia blužnimi, aklas, negalįs paeiti, pelių varginamas, nemigo naktimis jis kūrė giesmę — ne saulei, kaip Egipto Amarnos himnas, bet *Viešpačiui,* aukščiausiajam, visagaliui, gerajam Valdovui, kurį garbinti jis kvietė visus: seserį saulę, brolį mėnulį, seseris žvaigždes, brolį vėją, motiną žemę ir visus kitus Jo padarus. *„Saulės giesmė“ yra kūrinijos įpynimas į Absoliuto garbę.* O garbė yra džiaugsmo išraiška. *Garbinimas yra liturginis džiaugsmo pavidalas.* Tai, kas glūdėjo šv. Pranciškaus sielos gelmėse, čia prasiveržė garbinančiais žodžiais ir sukūrė nemirštamą veikalą, kuriuo šventasis aiškiai paliudijo, kad jis pats buvo savo būtimi, kaip jau įvade sakyta, *saulės giesmė,* vadinasi, giesmė skaidros ir džiaugsmo, ir kad visa jo egzistencija žemėje buvo giedoti Viešpačiui. „Saulės giesmė“ yra tik žodinė šios būtinės giesmės apraiška.

Nėra jokios abejonės, kad kaip neturto ir nusižeminimo, taip ir džiaugsmo šaltinis šv. Pranciškui buvo Evangelija. Ją vykdydamas jis jautė vis labiau artėjantį Dievą, todėl džiaugėsi, kaip džiaugėsi ir visa būtis ateinančio Mesijo akivaizdoje. Šv. Pranciškaus džiaugsmas yra esmingai susijęs su būties atnaujinimu per Atpirkimą. Jis

yra Krikščionybės vaisius. Jis nėra džiaugsmas pasaulio paviršiaus grožiu ar šios žemės laime, bet perkeistosios būties regėjimu. Todėl, norint suprasti jo esmę ir jo reikšmę visai krikščioniškajai egzistencijai, reikia svarstyti jį ne psichologiniu, bet *teologiniu* atžvilgiu: Asyžiaus šventojo džiaugsmą reikia nagrinėti Atpirkimo šviesoje.

3. Krikščionybė yra džiaugsmo religija todėl, kad ji yra *išganymo religija*. Žmogaus ir pasaulio atpirkimas yra toks didelis įvykis būties gelmėse, jog jis sukrečia visą kūriniją, kadangi grąžina ją iš ankstesnio kelio nebūtin į Dievą ir sujungia ją su Kūrėju nebenutrūkstamais ryšiais. Kristui įžengus į dangų ir atsisėdus Tėvo dešinėje, antrojo pirmapradžio puolimo būti negali, nes žmogiškoji prigimtis, sujungta su dieviškuoju Logos Asmeniu, tuo pačiu yra įimta į Šv. Trejybės gyvenimą, todėl niekados nuo Dievo negali atkristi, net jeigu ir visi žmogiškieji asmenys nuo Jo atsimestų. Kristus absoliučiai pergalėjo nuodėmę ne tik tuo, kad atitiesė būtį, slenkančią nebūtin, ir įstatė ją į pirmykštį kelią Absoliuto linkui, bet ir tuo, kad savo įsikūnijimu rojaus gundytojo parodytą kelią Jis visiškai užtvėrė. Po Kristaus yra galimos tik *asmeninės* nuodėmės. *Prigimties* nuodėmė, kuria yra buvusi Adomo ir Ievos kaltė, pasidarė nebegalima, nes dabar žmogiškąją prigimtį aukščiausia teise neša ne tas ar kitas žmogiškasis asmuo, bet dieviškasis Logos kaip žmonijos Galva ir jo Pirmgymis (plg. *Kol 1, 15*). Todėl tik Jo puolimas galėtų pakartoti ir nepaprastai pagilinti pirmapradę nuodėmę, kas yra aiški nesąmonė. Tiesa, dykumų dvasia gundė Kristų į šią nesąmonę. Gundymai tyruose buvo velnio pakartotas žmogiškosios prigimties puolimas, pradėtas ir laimėtas rojuje, bet visiškai pralaimėtas Palestinos smėlynuose. Čia velnias susidūrė nebe su žmogiškuoju asmeniu kaip Viešpaties *paveikslu*, bet su dieviškuoju *Aš* kaip kiekvieno žmogiškojo *aš* pirmavaizdžiu. Atmesdamas piktosios dvasios viliones, Kristus visiems amžiams užtikrino, kad nauja tragedija žmonijos neištiks. Kaip vaivorykštė turėjo būti nuolatinis ženklas, kad Dievas žmonių tvanu daugiau nebebaus (plg. *Pr 9, 13—16*), taip įsikūnijęs Žodis buvo neatšaukiamas laidas, kad žmonija *savo prigimtimi* daugiau nuo Dievo nebeatkris. Kristaus mirtis ir prisikėlimas sunaikino nuodėmę kaip išdidų nusigręžimą nuo Kūrėjo ir kaip griebimąsi kūrinio (pažinimo medžio vaisiaus!) pagalbos dieviškumui pasiekti. Kristaus įsikūnijimas padarė, kad istorinis šio fatališko apsisprendimo

pakartojimas virto neįmanomu. Tuo būdu pirmapradė nuodėmė buvo pergalėta ir savo dabartyje, ir savo ateityje. Ji buvo sunaikinta ne tik savo aktualybėje, bet ir savo galimybėje.

Šitokio tad, liturginiais žodžiais tariant, didžio Atpirkėjo —„talem ac tantum meruit habere Redemptorem (Exultet)"— akivaizdoje Jo atnešta naujoji religija virsta visuotiniu ir neišsemiamu *džiaugsmu.* Krikščionybės Dievas niekad nėra palikęs žmogaus vieno jo nelaimėje. Anas pirmykštis pažadas siųsti Moters sėklą, kuri sutrinsianti žalčiui galvą (plg. *Pr 3, 15*), gyveno kaip *viltis* visą prieškristinės istorijos metą ir gaivino anuos ilgus, tačiau nutremtojo angelo rūstybėn (plg. *Apr 12, 12*) išduotus amžius. *Istorija prieš Kristų buvo vilties istorija.* Džiaugsmo joje buvo nedaug, nes nuodėmė dar nebuvo pergalėta, ir jos siautėjimas buvo jaučiamas kiekviename žmogaus egzistencijos žingsnyje. Nebūtin pastūmėta žmogiškoji prigimtis vaitojo kaltės slegiama. Vis dėlto ji nenusiminė, ji nepasidarė šaltai niūri ir fatalistinė, nes Viešpaties pažadas stovėjo prieš žmonijos akis kaip būsimojo laiko gairė. Žemės istorija prasidėjo ryšium su antruoju Šv. Trejybės Asmeniu, kuris turėjo nežinomą mums dieną ir valandą nusileisti į mūsų būtį ir įvykdyti jos atnaujinimą. Kristus kaip *dieviškasis pažadas* padarė, kad visa istorija ligi arkangelo Gabrieliaus apsilankymo Nazarete (plg. *Lk 1, 26*) buvo ne kas kita, kaip *žmogiškasis lūkestis,* pilnas vilties, pilnas pasitikėjimo ir dėkingumo. Kristus Mesijas nukreipė žmogaus žvilgį nuo puolimo į būsimą išgelbėjimą ir tuo būdu jau net ir neatpirktajai egzistencijai įspaudė skaidros bruožų, nes viltis visados yra džiaugsmo šauklė.

Bet kai tik „laikas pasidarė pilnas ir Dievo Karalystė priartėjo" *(Mk 1, 15),* kai tik „Žodis įsikūnijo ir apsigyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14),* tuojau kūrinijoje išsiveržė tikrasis džiaugsmas, kad štai jos išvadavimo diena jau atėjo, kad pirmykštis Dievo pažadas virto kūnu, kad kyla visiškai nauja amžių eilė —„novus ab integro saeculorum nascitur ordo" (Vergilijus). Vilties istorija baigėsi ir prasidėjo džiaugsmo istorija. Marijos apsilankymas pas Elžbietą yra šios istorijos pradžia. Tai yra pirmasis įsikūnijusio Dievo apsilankymas pas kūrinį ir sykiu pirmoji kūrinio atoveika į Viešpaties pasiskardenimą mūsų būtyje. Šventasis Raštas pasakoja, kad Marija, pasakiusi angelui „tebūnie" *(Lk 1, 38)* ir tuo pradėjusi savo įsčioje Jėzų, „skubiai išėjo į kalnus, į Judo miestą", pas savo giminaitę

Elžbietą, kuri taip pat buvo pradėjusi „savo senatvėje“ *(Lk 1, 36)* sūnų ir jį nešiojo jau šeštas mėnuo. „Kai tik Elžbieta išgirdo Marijos pasveikinimą, kūdikis linksmai šoktelėjo jos įsčioje... Ji sušuko dideliu balsu: Iš kur man tai, kad mano Viešpaties motina ateina pas mane? Nes štai, kai tik tavo pasveikinimo balsas pasiekė mano ausis, šoktelėjo iš džiaugsmo kūdikis mano įsčioje“ *(Lk 1, 39—44)*. Susitikimas yra nepaprastai prasmingas. Kristaus šauklys, apie kurį angelas jo tėvui Zacharijui sakė, kad „jis bus didis“ ir eis pirma Mesijo „su Elijo dvasia ir galybe prirengti Viešpačiui tobulos tautos“ *(Lk 1, 15—17)*, apie kurį pats tėvas, atgavęs žadą, pranašavo, kad jis būsiąs „vadinamas Aukščiausiojo pranašu“ ir eisiąs „ties Viešpaties veidu Jo kelių taisyti“ *(Lk 1, 76)*,— šis Kristaus šauklys pašoksta *iš džiaugsmo* savo motinos įsčioje, nes savo būtimi pajunta, kad jo Viešpats jau čia pat. Vėliau šv. Jonas kalbėjo žmonėms, kad Tasai, kuris jį siuntė krikštyti, buvo davęs jam ženklą, iš kurio turėjęs *jau sąmoningai* pažinti Mesiją: „Ant kurio pamatysi nužengiančią Dvasią ir ant jo pasiliekančią, tas krikštys Šv. Dvasia“ *(Jn 1, 33)*. Jis matė „Dievo Dvasią, nužengiančią kaip karvelį“ *(Mt 3, 16)*, todėl liudijo ir sakė apie Jėzų: „Štai Dievo Avinėlis, kuris atima pasaulio nuodėmes“ *(Jn 1, 29)*. Tai įvyko praslinkus trisdešimčiai metų po Jono gimimo. Tuo tarpu būdamas savo motinos įsčioje, jokio ženklo nebuvo reikalingas. Pati žmogumi tapusio Logos prezencija sujudino jo būtį, pripildė ją Šv. Dvasios (plg. *Lk 1, 16*), ir ji šoktelėjo iš džiaugsmo. Tai buvo visos kūrinijos judesys Dievo linkui. Tai buvo pirmas šuolis iš nebūties atgal į būties pilnybę Viešpatyje.

Šitas šv. Jono Krikštytojo šoktelėjimas mums kaip tik ir atskleidžia būties atoveiką į Atpirkėjo pasirodymą pasaulyje: *ši atoveika yra džiaugsmas*. Maždaug tūkstantį metų prieš šv. Jono šoktelėjimą psalminin̄kas regėjo šį būties džiaugsmą ir jį aprašė kaip visuotinį pasaulio žaismą: „Džiūgaukite Viešpačiui visos šalys: linksminkitės, džiaukitės ir žaiskite! Giedokite psalmes Viešpačiui kanklėmis, kanklėmis ir arfos skambėjimu; trimitais ir ragų gaudimu džiūgaukite Viešpaties Karaliaus akivaizdoje. Tegu ūžia jūra su savo pilnybe ir Žemės rutulys su savo gyventojais! Teploja upės rankomis, kartu tedžiūgauja kalnai Viešpaties akvaizdoje, nes Jis ateina: Jis ateina valdyti žemės“ *(Ps 97, 4—9)*. Viešpaties atėjimas sujudina būtį jos gelmėse, tačiau ne baimės prasme, kaip Sinajaus kal-

no papėdėje, kur žmonės nedrįso peržengti nubrėžtų ribų, kad nebūtų užmušti (plg. *Iš 19, 12—24*). Ne, *Mesijo atėjimas prikelia būtį džiaugsmui,* nes kūrinys paregi Jame savo brolį. Ant Sinajaus kalno Viešpats apsireiškė žmonėms savo Galybe, apsisiautęs liepsna, lydimas žaibų ir perkūnų (plg. *Iš 19, 16—18*), todėl pergyvenimas kaip kažkas visai kita, ko žmogus niekad neregėjo ir nesuvokė. Tuo tarpu Elžbietos aplankyme Viešpats buvo pajaustas kaip vienas iš mūsiškių, kaip kūdikis jaunos ir silpnos moters įsčioje, kaip prisiėmęs mūsų negalias, silpnybes ir nuodėmes. Sinajaus papėdėje žmogus „išsigando, drebėjo iš baimės ir stovėjo atstu" *(Iš 20, 18)*. Elžbietos aplankyme jis buvo čia pat prie Viešpaties. Dar daugiau, jis buvo pašauktas eiti pirma Jo, taisyti Jam kelio, vadinasi, bendradarbiauti savo paties išvadavime. Nuo Sinajaus kalno Viešpats pasitraukė: liepsna užgeso, perkūnijos nutilo, dūmai išsisklaidė. Pasiliko tik Dievo įsakymai, Mozės įrėžti negyvose akmens plokštėse. Tai buvo Viešpats, įsiraidinęs žmogaus žodyje, tačiau neasmeninis, esąs tik *ženklo* pavidalu. Tuo tarpu Elžbietą aplankęs ir šv. Joną sujudinęs Viešpats nebepasitraukė nuo žmonijos. Jis gimė ir gyveno tarp mūsų kaip mūsų brolis, kenčiąs tuos pačius vargus, tuos pačius persekiojimus, tuos pačius skausmus ir tą pačią mirtį. Jis pasiliko gyvo ir tikro žmogaus pavidalu. O kai rengėsi žengti Kalvarijos keliu į kryžių, Jis apsigyveno mūsų duonoje ir vyne, kad mes amžių amžiais Jį turėtume — Jį tikrą ir gyvą, nors ir neregimą mūsų pojūčiais — savuose altoriuose. Vietoje negyvų akmens plokščių, uždarytų Sandoros skrynioje, mes turime patį Dievą asmeninėje Jo prezencijoje. Todėl yra visiškai suprantama, kodėl Senojo Testamento baimė pasikeitė į džiaugsmą ir meilę. *Žmogaus būsena Atpirkėjo akivaizdoje yra džiūgavimas.* Psalmininko minimi trimitai ir ragai, kanklės ir arfos, ūžianti jūra ir rankomis plojančios upės yra poetiniai simboliai šiam visuotiniam džiūgavimui, šiam būties šoktelėjimui iš džiaugsmo dėl pasirodžiusio Išganytojo.

Krikščionybė kaip tik ir yra pagrįsta šiuo džiūgavimu. Dar daugiau, Krikščionybė yra pats šitas džiūgavimas. Ji yra ano visuotinio džiaugsmo įsikūnijimas ir jo pratęsimas istorijoje. Būdama atnaujintasis būties surišimas su Dievu (re-ligio), krikščioniškoji religija niekados neišleidžia iš akių ano prasiveržusio džiaugsmo, nes kiekvieną sykį atnaujina jį individualinėje egzistencijoje Kristo metu. Kristo vandens lašas žmoguje yra tas pat, kas

šv. Jonui susidūrimas su Marijos įsčioje augančiu Logos. Šio lašo paliestas žmogus šoktelėja iš džiaugsmo savo būties gelmėse, kurios tą akimirką kaip tik atsidaro Dievui. Viešpats nusileidžia į jas, pripildo jas pačiu savimi ir žmogų padaro savo vaiku. Todėl šv. Joną ištikęs džiaugsmas Krikščionybėje niekad nesiliauja. Krikšto ir Atgailos sakramentais Bažnyčia neša šį džiaugsmą per visas erdves ir per visus laikus. *Bažnyčia yra atpirktosios būties džiugesio istorinis įsikūnijimas.* Jos liturgijoje skamba nuolatinis Aleliuja kaip pojustinis šio džiugesio apsireiškimas.

4. Tiesa, Krikščionybė nepamiršta, jog šiam džiaugsmui pažadinti reikėjo Kalvarijos kalno aukos, reikėjo kančios ir mirties, kad tiek pats Kristus, tiek su Juo visa žmonija „įeitų į savo garbę" *(Lk 24, 26)*. Tačiau Krikščionybė šios mirties nesuabsoliutina. Ji laiko ją egzistencine apraiška, bet ne žmogiškosios paskirties principu, nes *mirtis yra pergalėta prisikėlimu,* anuo didžiuoju gyvybės triumfu, didžiausiu, koks tik iš viso gyvybei yra įmanomas. *Prisikelti yra daugiau negu nemirti.* Nemirimas yra tiktai gyvybės pratęsimas, tuo tarpu prisikėlimas yra gyvybės viešpatavimas. Kristus tapo visatos Karaliumi ne tuo, kad Jis mirė, bet tuo, kad Jis prisikėlė (plg. *1 Kor 15, 24—26*). Todėl Katalikų Bažnyčia liturginių savo metų centru ir didžiausia švente laiko ne didįjį Penktadienį, Kristaus mirties dieną, bet Velykų Sekmadienį, vadinasi, Kristaus prisikėlimo dieną.

Iš kitos tačiau pusės, Krikščionybė neneigia ir nesukasdienina mirties tragikos. Visi mes turime mirti, nes visi esame paliesti nuodėmės. Tai yra skaudus dalykas, keliąs liūdesį mūsų dvasioje, kaip jis kėlė jį ir Išganytojo sieloje Jo mirties išvakarėse. „Mano siela nuliūdusi ligi mirties" *(Mk 14, 34)* — šie Viešpaties žodžiai išreiškia mūsų pačių nusistatymą mirties atžvilgiu. Mirtis nekelia mums džiaugsmo, nes ji yra nuodėmės pasėka; nuodėmės, to liūdniausio ir nelaimingiausio dalyko visoje tiek asmeninėje, tiek bendruomeninėje žmogaus egzistencijoje. To neneigia nė Bažnyčia, sakydama gedulingųjų Mišių prefacijoje, kad mus „nuliūdina tikra mirties būtinybė". Tačiau čia pat liturgija priduria, kad sykiu mus „paguodžia būsimojo nemirtingumo pažadas". Tuo ji kaip tik ir nurodo, kad *krikščionio žvilgis yra nukreiptas į visuotinį prisikėlimą istorijos pabaigoje.* Mirtis krikščioniui yra tik laikinas dalykas, kaip ji laikina buvo ir Kristui. Po jos eina prisikėlimas amžinam gyvenimui ir amžinai garbei.

Liūdesys tad Krikščionybei yra žinomas. Jis yra krikščioniškosios egzistencijos šešėlis, kurio Bažnyčia nesukasdienina, kaip ji nesukasdienina nė mirties. Tačiau jis nėra krikščioniškajai egzistencijai *būdingas* tokia prasme, kokia jis buvo, sakysime, būdingas stabmeldiškajai senovei, negalinčiai liūdesio pergalėti, nes neturinčiai pagrindo kalbėti apie mirtį kaip apie praėjimą [71]. Tiktai Krikščionybėje šitoks pagrindas yra padėtas Kristaus prisikėlimu: „Kursai prikėlė Jėzų, prikels ir mus su Jėzumi" *(2 Kor 4, 14)*. Todėl „mes nenustojame drąsos, nes nors viršinis mūsų žmogus genda, tačiau vidinis atsinaujina iš dienos į dieną" *(2, 16)*. „Mes juk žinome, kad mūsų žemiškajam šio gyvenimo namui suirus gauname rūmą iš Dievo" *(5, 1)*. Šv. Paulius neslepia, kad dėl to „mes dūsaujame prislėgti" *(5, 4)*. Vis dėlto šis dūsavimas nėra stabmeldiškas fatalizmas, bet tvirtas tikėjimas ir laukimas, nes mes „norime būti ne apiplėšti, bet pervilkti" *(5, 4)*. Stabmeldiškasis dūsavimas yra nusiminimas, nes mirtis stabmeldiškoje egzistencijoje iš tikro yra *apiplėšimas*. Tuo tarpu krikščioniškasis dūsavimas yra viltis, nes mirtis krikščioniškojoje egzistencijoje yra tik *pervilkimas*. Krikščioniškoji egzistencija savo esmėje vyksta ne liūdesio, bet džiaugsmo ženkle. Liūdesys iš Krikščionybės yra išskiriamas ne psichologiškai, bet teologiškai religiniu jo pergalėjimu.

Štai kodėl šv. Paulius, rašydamas pilypiečiams, nuolatos kartoja: „Mano broliai, džiaukitės Viešpatyje *(3, 1)*... Džiaukitės Viešpatyje visuomet; vėl sakau, džiaukitės" *(4, 4)*. Ir čia pat nurodo, kodėl krikščionis turi visados džiaugtis: „Viešpats yra arti" *(4, 5)*. *Viešpaties artumas krikščioniui, kaip ir šv. Jonui Krikštytojui, yra džiaugsmo pagrindas*. O krikščioniui Viešpats iš tikro visados yra arti. Jis gyvena jame pačiame pašvenčiamosios malonės pavidalu. Jis gyvena jo istorijoje asmenine savo prezencija bažnyčių altoriuose. Jis netrukus ateis „debesyse didele galybe" *(Mt 24, 30)* „teisti gyvųjų ir mirusiųjų" (Credo). Jis pats užbaigs Atpirkimo darbą, kuriame mes dalyvaujame ir kurį Bažnyčia vykdo pasaulio istorijoje. Todėl mums nėra jokio *teologinio* pagrindo liūdėti. Mums liūdesys yra tik praeinanti psichologinė nuotaika, bet ne mūsų egzistencijos dėsnis. Mes esame atpirkti, išvaduoti ir pašvęsti. Mes susiduriame su įsikūnijusiu Žodžiu sakramentuose, todėl turime šoktelėti iš džiaugsmo ir skelbti šį džiaugsmą savoje aplinkoje anuo nesiliaujančiu „Magni-

ficat", kuriuo Marija atsakė į šv. Jono šoktelėjimą Elžbietos įsčiose, nes „didžių dalykų padarė (mums) Galingasis, kurio vardas šventas" *(Lk 1, 49)*. *Bažnyčia tad nėra liūdinčiųjų, bet besidžiaugiančiųjų bendruomenė.* Ji yra amžinojo Žodžio sužadėtinė, apsivilkusi skaisčia lino drobe, anuo nekaltybės, bet sykiu ir giedros drabužiu ir einanti į jungtuves su Avinėliu (plg. *Apr 21, 2*). Todėl visa jos egzistencija yra ir turi būti *vestuvinė,* vadinasi, džiūgavimas kelyje į amžinąją garbę. Ir ši vestuvinė Bažnyčios būsena turi būti objektyvuota kiekvieno krikščionio individualinėje egzistencijoje. Krikščionis esmingai yra džiaugsmo šauklys pasaulyje, nes Viešpats „ateina valdyti žemės" *(Ps 97, 9)*.

Štai kodėl šv. Pranciškus savo ordiną pagrindė ne tik neturtu bei nusižeminimu, bet ir *džiaugsmu.* Jis norėjo, kad šis Evangelijos kaip *linksmosios* Naujienos bruožas išeitų aikštėn jo brolių bendruomenėje, kad ši bendruomenė virstų atpirktosios būties šaukle ir tuo būdu skleistų džiaugsmą kartu su išganymo malone. *Džiaugtis šv. Pranciškui reiškė ne rodyti psichologinę savo nuotaiką, bet skelbti atpirktosios būties laimę.* Pranciškoniškojo džiaugsmo pagrindas glūdi ne subjektyviame atskiro asmens nusiteikime, bet objektyviniame gyvenime, kurį Kristus įkūrė atperkamuoju savo žygiu. Subjektyviai žmogus gali būti nelaimingas, prislėgtas, kenčiąs, todėl liūdnas. Tačiau jeigu jis jaučia Atpirkimo reikšmę, dar daugiau, jeigu jis pats dalyvauja istoriniame jo skleidimesi, jis džiūgauja, nes žino, kad tiek jo, tiek visų kitų kentėjimai yra tik *buvusios* nuodėmės liekanos, kurios taip pat bus galop sunaikintos. „Paskučiausioji neprietelė bus sunaikinta mirtis" *(1 Kor 15, 26)*. O mirties pergalės akivaizdoje kiekvienas liūdesys darosi tik praeinantis, tik subjektyvus šešėlis, neturįs pagrindo objektyvinėje būtyje, pašvęstoje ir atstatytoje Kristaus prisikėlimu.

Kad subjektyvūs negandai nusilenkia objektyviam džiugesiui, rodo visų mūsų patyrimas. Tą dieną, kai mūsų tauta atgaus Nepriklausomybę, visų lietuvių veidai švitės džiaugsmu, nors tarp jų bus ligonių, sužeistųjų, paliegusiųjų, nelaimingųjų. Tačiau jie nekreips dėmesio į asmeninius savo skaudulius: šie pasirodys jiems smulkūs ir menki, palyginti su visos tautos laime. Tiesa, šie skauduliai neišnyks, juos reikės iškęsti ligi galo. Bet jie nebebus tos pačios prasmės kaip anksčiau. Jie bus panerti į objektyvinę tautos pergalę ir iš jos semsis giedros laiki-

niems aptemimams. Tas pat yra ir Krikščionybėje. Būdama išganymo religija, ji pastato prieš žmogaus akis aną didžiąją pergalę, kurią Kristus iškovojo Kalvarijos kalne visai kūrinijai. Per Krikštą ji įjungia asmenį į šią pergalę ir leidžia dalintis jos vaisiais, leidžia aktyviai jam joje dalyvauti, ją nešti į gyvenimą, ją skleisti istorijos eigoje. Todėl nors žmogus ir turėtų savų asmeninių negandų, tačiau jie pasirodytų menki šios visuotinės pergalės šviesoje. Štai kodėl krikščionis ir džiaugiasi, nors jis nėra laisvas nuo skausmų ir persekiojimų; štai kodėl jo egzistencija virsta *žėrinčia,* todėl paties Išganytojo vadinama „pasaulio šviesa" *(Mt 5, 14)* kaip įsikūnijusios tikrosios šviesos (plg. *Jn 1, 9*) atspindys. Krikščionis nėra šviesa pats iš savęs, bet jis *liudija* apie šviesą (plg. *Jn 1, 8*). Jo džiaugsmas nėra jo temperamento ar jo išauklėjimo apraiška, bet Kristaus pergalės reiškėjas. Todėl krikščionis nesiliauja džiūgavęs net ir tada, kai jį užklumpa šv. Jono nuo Kryžiaus minima „tamsi naktis", išskleidžianti savo tamsą ne tik kūne kentėjimais bei vargais, bet ir sieloje nuobodžiu, atšalimu, atbukimu, pavargimu ir nesidomėjimu. Dėmės individualinėje krikščionio egzistencijoje anaiptol nepadaro, kad ši egzistencija sutemtų savyje, kad ji nebereikštų kūrinijos džiaugsmo ir nebetriumfuotų su mirtį pergalėjusiu Kristumi. Objektyvine prasme krikščionis visados yra Kristaus spindėjimo liudytojas, todėl džiaugsmo nešėjas bei skleidėjas.

Todėl kai šv. Pranciškus reikalavo iš savo brolių nuolatinio džiaugsmo, jis anaiptol nenorėjo pakeisti jų įgimto temperamento ar padaryti, kad jie individualiai būtų nejautrūs juos ištinkantiems gyvenimo smūgiams. Jis tik norėjo, kad jo broliai būtų *tikri* krikščionys, kad visa savo būtimi jie jaustų, ką reiškia būti atpirktam, ir tuo pačiu asmeninius savo nepasisekimus ir net nuodėmes panertų į visuotinę Kristaus pergalę, todėl džiaugtųsi jos šviesa ir šioje šviesoje gyventų. Šv. Pranciškaus skelbiamas bei vykdomas džiaugsmas neturi nieko bendro su psichologine — įgimta ar įgyta — nuotaika. Jis nėra akių užsidengimas nuo pasaulio kančios, nuo jų nelaimių ir vargų. Jis nėra epikūriškas nenoras žinoti, kas aplinkui dedasi. Ne, *šv. Pranciškaus džiaugsmas iš esmės yra religinis;* tai reiškia: jis kyla iš glaudaus ryšio su Kristumi, todėl regi visa, ką Kristus pasaulyje regėjo, tačiau kaip tik ima pasaulio nuodėmes ant savęs ir jas sunaikina Atpirkėjo galia. Šv. Pranciškus visa matė ir dėl visko sielo-

josi. Jis kaip tik todėl ir atsiskyrėliu nevirto, kad norėjo pasilikti tarp žmonių, dalintis jų būtimi, kaip ja dalinosi ir Kristus. Tačiau *Asyžiaus šventasis ėjo į žmones ne jų dalią apverkti, bet ją nušviesti.* Jis ėjo kaip didžiojo Gelbėtojo — Soter — šauklys, kaip Jo pergalės nešėjas ir vykdytojas. Todėl jis ėjo ne rūškanu veidu ir nusvirusia galva, bet spindėdamas ir šviesdamas. Jo pašaukimas buvo skleisti būties atnaujinimą ir šiuo atnaujinimu uždegti žmonių širdis. Todėl jis pats juo ir žėrėjo. Gyvenimas atpirkimu padarė, kad šv. Pranciškaus nuotaika visados buvo skaidri ir maloni. Ne psichologija kildino tad jo dvasios giedrą, bet teologija. Šv. Pranciškaus džiaugsmas buvo nuolatinis jo buvojimas įsikūnijusio ir mus atpirkusio Dievo artumoje.

5. Šitoje vietoje galime suprasti ir aną, jau minėtą, šv. Pranciškaus teigimą, kad *džiaugsmas yra užtvara nuo piktosios dvasios.* Iš tikro jis toks ir yra, tačiau ne psichologine savo puse, tarsi linksmas žmogus būtų laisvas nuo gundymų, bet *teologine* savo prasme. Žmogus, kuris džiaugiasi Viešpatyje, kaip į tai mus ragina šv. Paulius, pergyvena būtį jos atpirkimo šviesoje ir todėl valingai atmeta visas viliones, kurios atpirkimą neigia arba jį užtrina. Toksai žmogus gyvena Išganytojo artumoje, nes jaučia Jį kiekviename daikte ir kiekviename žmoguje. Būtis po Kristaus mirties ir prisikėlimo nebėra tokia pat kaip prieš Kristaus įsikūnijimą. Jos gelmėse yra įvykęs didelis pasikeitimas. Džiaugsmas kaip tik ir yra šio pasikeitimo pergyvenimas. Tai dalyvavimas naujos žemės ir naujo dangaus kūrime (plg. *Apr 21, 1—5*). Kaip tad galėtų gundytojas prie tokio žmogaus prisiartinti? Be abejo, artintis jis mėgina. Jis mėgina vilioti krikščionį duona, stebuklu ir valdžia, kaip jais viliojo ir Kristų dykumose. Tačiau krikščionis jam atsako taip lygiai, kaip atsakė ir Kristus: „Žmogus yra gyvas ne viena duona... Negundysi Viešpaties, savo Dievo... Viešpatį savo Dievą tegarbinsi ir jam vienam tetarnausi" *(Mt 4, 4—10).* Po atpirkimo žmogus yra gyvas „kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Dievo burnos" *(Mt 4, 4).* Po atpirkimo žmogus reikalauja iš Dievo ne stebuklo, kad neužsigautų kojos į akmenį, kaip tai darė Izraelis (plg. *1 Kor 1, 22*), bet priima kentėjimus tokia pat dvasia ir prasme, kokia juos priėmė ir Kristus. Po atpirkimo žmogus niekam kitam neužleidžia savo širdies ir prieš nieką nepuola ant kelių, kaip tik prieš savo Gelbėtoją — Dievą ir Žmogų. Jeigu krikščionis visa tai

giliai pergyvena ir visu šiuo pasikeitimu džiaugiasi, jis iš anksto jau duoda atsakymą gundytojui, ir šis nedrįsta prie tokio žmogaus artintis, o prisiartinęs gauna greitai pasitraukti. *Džiaugsmas plečia Kristaus gundymų nugalėjimą istorijoje.*

Priešingai, niūrumas yra kelias gundytojui pasiekti mūsų vidų. Šv. Pranciškus gilia savo įžvalga suprato, kad „velnias triumfuoja, jeigu jam pasiseka užgniaužti arba bent susilpninti džiaugsmą“ (Spec. perf. 177). Apvaldytas liūdesio, niūrus ir nusiminęs žmogus parodo, kad jis nepasitiki atpirkimu ir todėl neranda pagrindo džiaugtis. *Liūdesys objektyvine savo prasme visados yra Kristaus pasiuntinybės atmetimas.* Subjektyviai gali paniurėlis apie tai negalvoti. Tačiau apsiblaususi jo egzistencija savaime pasidaro šio atmetimo simbolis. *Būti niūriam po Kristaus prisikėlimo reiškia netikėti, kad Kristus iš tikro prisikėlė.* Tai yra nuotaika mokinių, keliaujančių į Emauso miestelį ir nuliūdusių (plg. *Lk 24, 17*). Jie manę, kad Jėzus buvęs didis pranašas, „galingas darbais ir žodžiais“, o štai vyriausieji kunigai Jį įdavė, „kad būtų pasmerktas nužudyti, ir prikalė Jį ant kryžiaus“ *(24, 20)*. Jie tikėję, kad „Jis atpirksiąs Izraelį“. O „dabar po viso to šiandien trečia diena, kaip tai įvyko“ *(24, 21)*. Visos tad viltys esančios žlugusios. Jie palikę Jeruzalę ir keliauja namo nusiminę. Šitaip keliauja kiekvienas paniurėlis, nes kiekvienas netiki, kad Kristus iš tikro yra žmoniją išvadavęs.

Todėl liūdesiui duotas šv. Pranciškaus pavadinimas „Babelio liga“ yra pats giliausias jo esmės ir religinės jo prasmės atskleidimas. Liūdesys, nusiminimas, niūrumas yra žmogiškojo asmens išdavimas nuodėmei ir tuo pačiu individualinis atkritimas į neatpirktos žmonijos būseną. *Niūrus žmogus objektyviai yra stabmeldis,* nes jis egzistenciškai nepripažįsta, kaip anie Emauso mokiniai, kad pasaulis yra atpirktas. Teoriškai jis gali atpirkimu ir tikėti, tačiau egzistenciškai jis elgiasi taip, tarsi Kristus būtų supuvęs kape, kaip tai tvirtina Solovjovo antikristas. Įspėdamas savo brolius saugotis niūrumo, šv. Pranciškus įspėjo juos bėgti nuo šios individualinės stabmeldybės, nuo atkritimo į senovinę istoriją, nuo Emauso mokinių nuotaikos. *Niūrumas yra nepergalėtos nuodėmės apraiška.* Kai nuodėmė išplinta egzistencijoje, kai iš vienkartinio paslydimo ji virsta pastovia būsena bei veiksena, tuomet pasirodo niūrumas kaip nuotaikinė šios būsenos palydovė. *Kiekvienas nusidėjėlis yra niūrus.* Ir atvirkščiai,

kiekvienas niūrumas yra nenugalėtos nuodėmės ženklas. „Paniuręs demonas“ — šie Lermontovo žodžiai, kuriais jis pradeda žinomą savo poemą „Demonas“, tinka ne tik anam pirmykščiam nusikaltėliui, bet ir visų amžių nusidėjėliams. *Niūriai būti reiškia nuodėmingai būti.*

Nereikia nė aiškinti, kad niūrumas yra pagrindinė dabartinio žmogaus nuotaika. *Tikro džiaugsmo šiandien nėra.* Šiandien esama tik linksmybių, sutartinių, dirbtinių, paviršutinių, pro kurias prasiveržia gilus visų mūsų liūdesys, nuobodis gyvenimu, sunki neprasmė ir neviltis. Tai yra „neapsakomo tuštumo, dykumo ir bet kokios būties niekingumo jausmas, pilnas pavargusio niekuo nesidomėjimo ir viskam abejingumo. Tarsi tylus rūkas jis traukia viską į buvimo bedugnes, sustumia visus daiktus ir žmones, o su jais kartu ir patį *aš* į savotišką abejingumą, kuriame viskas paskęsta“ [72]. Tai yra ženklas, kad *dabarties žmogus nebetiki Kristaus atpirkimu,* kad jis tebegyvena senąja nuodėmės nuotaika, kad nuodėmę jis yra padaręs pastovia savo būsena, todėl neranda išeities, užtat liūdi ir graužiasi. Savo liūdesiui pergalėti arba bent pamiršti jis griebiasi, kaip šv. Pranciškus teisingai įžvelgė, tuščių pasaulio smagumų ir juose ieško paguodos. Nepaprastas pasilinksminimo vietų ir priemonių išsivystymas ir yra šiandien vidaus ištuštėjimo bei nykumo išraiška. *Šiandieninis pasaulis intensyviai linksminasi todėl, kad intensyviai liūdi.* Jis yra pasiekęs priešingybę anai Mesijo atėjimu besidžiaugiančiai kūrinijai. Koncertais ir dainomis, teatrais ir filmais, romanais ir eilėraščiais, kavinėmis, restoranais, kabaretais, smuklėmis, šventėmis, baliais dabartinis žmogus ne pasitinka ateinantį Išganytoją, bet bėga nuo Jo, prisidengia nuo Jo, mėgindamas pabėgti ir nuo liūdesio, kuris ištinka kiekvieną, gyvenantį stabmeldiška nuotaika.

Šia prasme šv. Pranciškus stovi prieš moderninį pasaulį kaip jo šviesa ir giedra. Skelbdamas džiaugsmą, jis kartu rodo kelią niūrumui pergalėti. *Asyžiaus šventasis kviečia žmogų į atpirktosios būties šventę.* Jis liepia jam neatsukti istorijos rato atgal ir negrįžti į pesimizmo pilnus senovinius amžius. Šv. Pranciškaus džiaugsmas atpirktąja kūrinija yra kaip tik tai, ko stinga dabartiniam pasauliui. Priemonių linksmintis šiandieninis žmogus yra sukūręs labai daug. Jų šv. Pranciškus neneigia. Tačiau jis nori duoti joms aukštesnį turinį. Jis nori pakreipti jas tikrojo džiaugsmo linkui. Šv. Pranciškaus supratimu,

visos linksmumo priemonės turinčios būti ne įrankiai niūrumui pridengti, bet anie psalmininko trimitai ir ragai, anos kanklės ir arfos, kurios turi skambėti Atpirkėjo akivaizdoje kaip viena didžiulė išganymo giesmė. Žmogus turi šokti ir dainuoti, groti ir vaidinti, tačiau kaip Dovydas prieš Sandoros skrynią (plg. *2 Sam 6, 5; 14—16*). Jo džiaugsmas turi būti kūrinijos džiaugsmo išsiveržimas. Štai ko stinga mūsų dienomis. Mums stinga atpirktosios būties pajautimo, tuo pačiu stinga tikrojo džiaugsmo. Visos mūsų linksmybės yra ne džiūgavimas, bet nesėkminga pastanga užmušti gyvenimo nuobodį (taedium vitae) ir sielos niūrumą. Užtat šv. Pranciškus, skelbdamas džiaugsmą kaip individualinės ir bendruomeninės krikščioniškosios egzistencijos principą, kreipia mūsų dėmesį į Evangeliją *linksmosios* Naujienos prasme — linksmosios gilia pergale ir nauju būties sukūrimu. *Asyžiaus šventasis yra džiaugsmo šauklys, nes jis Atpirkėjo šauklys.*

IV. MALDA

1. Per maža būtų pasakyti, kad šv. Pranciškus buvo *maldos žmogus*. Savo broliams jis ne sykį kartodavo, kad siela savam pasistiprinimui turinti turėti ne mažiau laiko kaip ir kūnas (Joergensen 392). Malda Asyžiaus šventajam kaip tik ir buvo tikrasis sielos maistas. Ja jis gyveno ir stiprėjo. Joje jis ieškojo ir rado jėgos anai didžiojo Karaliaus tarnybai, kurion buvo pašauktas. Vis dėlto apaštalavimas, nors ir būdamas Kristaus pasiuntinybės plėtimas laike ir erdvėje, yra nuolatinis susidūrimas su žmonėmis, su jų gyvenimu, su jų rūpesčiais ir vargais. Jis neišvengiamai veda Dievo tarnus į pasaulį ir verčia juos dalyvauti jo problemų sprendime, nes tik tokiu būdu žmogus esti paruošiamas keičiamajai Viešpaties išganymo malonei. Kaip Kristaus Evangelijos pasirodymas žemėje reikalavo tam tikro *kultūrinio* visos žmonijos subrendimo, taip jo reikalauja kiekvienas amžius, kiekviena tauta ir kiekvienas asmuo. Visų tad apaštalų uždavinys yra žiūrėti, kad jų skelbiamos Evangelijos sėkla kristų į tinkamai išpurentą dirvą.

Dar daugiau: jų uždavinys yra šią dirvą išpurenti, pašalinant iš jos erškėčius ir usnis, akmenis ir uolas, kad jie nenustelbtų dieviškosios sėklos. Tuo tarpu šią dirvą išpurenti, vadinasi, paruošti žmogų Dievo malonei yra

kultūrinis uždavinys, vykdomas dažniausiai profaninėmis priemonėmis: auklėjimu, mokymu, organizacijomis, moksla, menu ir net politika. Tačiau kaip tik šių priemonių naudojimas, toks būtinas apaštalavimo sėkmingumui, panardina apaštalą pasaulio reikaluosna ir gresia jam pavojumi atitraukti jį patį nuo Dievo. Nuosekliai tad joks apaštalas, vis tiek, ar jis būtų dvasiškis, ar pasauliškis, negali visą savo laiką ir visą savo būtį skirti šiems profaniniams, nors ir būtinai reikalingiems uždaviniams. Jis turi kartas nuo karto pasitraukti iš jį apsupančios minios ir pasilikti vienas su Dievu. Jis turi, kaip ir Kristus, išeiti į dykumas, į kalnus, *kad melstųsi.* Malda yra sielos nutilimas žmonėms, kad kalbėtų Dievui. Ji yra išsijungimas iš minios, kad žmogus atsistotų Kūrėjo akivaizdoje, todėl suvoktų ir save patį, ir Dievą, nes niekur kitur mūsų vidaus gelmės taip plačiai neatsidaro ir niekur kitur taip labai mums Viešpats neapsireiškia, kaip maldoje. Kas tad nenori paklysti pats savyje ir savo kelyje į Dievą, tas turi melstis ir nuolatos melstis, kadangi pavojus aptemti savyje ir pamesti kryptį Dievop mums nuolatos žemėje yra aktualus.

Šv. Pranciškus žinojo, kad nuodėminga žmogaus būsena pasaulyje maldos yra ypatingai reikalinga, kad *malda yra nuodėmės priešginybė,* galinti besimeldžiantįjį iš jos išvaduoti arba nuo jos apsaugoti; todėl jis meldėsi visur ir visados. Malda buvo nuolatinis jo rūpestis, perpynęs visus jo užsiėmimus. Tomas Celanas pastebi, kad šv. Pranciškus ne tiek meldėsi, kiek buvo virtęs malda: „Non tam orans quam oratio factus" (Joergensen 391). Tai reiškia, kad *pati Asyžiaus šventojo būtis buvo tapusi malda,* kaip ji buvo tapusi ir giesme. Malda sudarė ne vieną jo egzistencijos funkciją šalia daugybės kitų, bet pati ši egzistencija buvo malda. Šv. Pranciškus meldėsi ir vienas, ir su kitais, meldėsi kelyje ir namie, pasilikęs nuošalumoje ir buvodamas su žmonėmis. Net pokalbiuose, pastebėjęs, kad šie išsigema į tuščiažodžiavimą, jis pradėdavo melstis. Sunku būtų pasakyti, kokią maldą jis yra labiau vertinęs: individualinę ar bendruomeninę, nes lygiu džiaugsmu jis melsdavosi krūmuose bei olose ir su savo broliais bažnyčioje, bendrai su jais kalbėdamas brevijorių. Vieno tik šv. Pranciškus nemėgo: būti stebimas maldos metu. Pasakojama, kad Asyžiaus vyskupas, pamėginęs slapta stebėti besimeldžiantį šventąjį, buvo Die-

vo nubaustas kalbos atėmimu, kaip ir Zacharijas, netikėjęs angelo žodžiais (plg *Lk 1, 20*).

Vis dėlto būtų klaida virtusią malda šv. Pranciškaus būtį suprasti kaip žodinių maldų kartotoją arba kaip dieviškųjų paslapčių apmąstytoją. Minėtasis Celano posakis „oratio factus" veda mus į žymiai gilesnį tiek pačios maldos, tiek jos vaidmens krikščioniškojoje egzistencijoje supratimą. Malda yra žymiai didesnis dalykas negu tik žodžių kalbėjimas ar mąstymas. Šie dalykai yra tik viršinės meldimosi apraiškos. Jie yra tik pojustiniai ženklai, kad žmogus iš tikro yra tapęs malda, nes *tikrai melstis galima tik būnant malda.* Žodinių maldų — dažniausiai kito sukurtų — kalbėjimas, jeigu jis nėra „buvimo malda" prasiveržimas, virsta fariziejizmu, pasmerktu paties Kristaus. Du dalyku Kristus yra Kalno pamoksle nurodęs, kad malda būtų tikra: jos *slaptumą* ir jos *trumpumą.* „Kai meldžiatės, nebūkite kaip veidmainiai, kurie mėgsta melstis, stovėdami sinagogose ir gatvių kampuose, kad būtų žmonių matomi... Tu gi kada meldies, eik į savo kambarį ir, užsidaręs duris, melsk savo Tėvą slapčia" *(Mt 6, 5—6).* Malda yra toks asmeninis dalykas, jog sąmoningas jos demonstravimas žmonėms iškreipia pačią jos esmę. Kas nori rodytis besimeldžiąs, tas iš tikro nesimeldžia. Jo malda yra ne tikrovė, bet vaidyba, todėl neverta dangiškojo Tėvo dėmesio, nes ji yra skiriama ne Jam, bet žemiškiesiems žiūrovams, kurie tokiam vaidintojui ir „užmoka": „Iš tikrųjų sakau jums, jie atsiėmė savo užmokestį" *(Mt 6. 5):* atsiėmė anuo dėmesiu, kurį žiūrovai yra parodę. Šv. Pranciškus buvo nepaprastai jautrus šiam maldos slaptumui. Norėdamas melstis, jis pasitraukdavo į krūmus, į olas, į kalnus, į savo lūšnelę arba bent užsidengdavo rankomis ar plačia savo drabužio rankove veidą, kad nebūtų žmonių matomas. Buvodamas Alvernos kalne didžiojo susitelkimo dienomis, šventasis buvo griežtai uždraudęs jį lydėjusiam broliui Leonui eiti į jo maldos vietą, nedavus prieš tai ženklo brevijoriaus žodžiais: „Viešpatie, atverk mano lūpas — Domine, labia mea aperies".

Iš kitos pusės, malda turi būti trumpa: „Melsdamiesi daug nekalbėkite, kaip pagonys, nes jie tariasi būsią išklausyti, jei daug kalba" *(Mt 6, 7).* Ilgos maldos apreiškia slaptą žmogaus tikėjimą ne Dievo Apvaizda, kuri žino, ko mums reikia, pirmiau, negu prašome (plg. *Mt 6, 8),* bet *savo paties žodžiu.* Daugiažodžiavimą maldoje Kristus priskiria *pagonims* todėl, kad šiųjų malda visados tu-

ri savyje magijos elementų, vadinasi, pasitikėjimo *žodžio* galia, tarsi žodis pats savimi, o ne Dievas būtų maldos pasėkų priežastis. Krikščionys tokios magijos turi iš tolo vengti, tuo pačiu vengdami ir daugybės žodžių, nes Krikščionybėje ne žmogaus žodis keičia būtį, bet dieviškoji malonė. Todėl visi šv. Pranciškaus biografai pabrėžia, kad šv. Pranciškaus maldos buvo trumputės ir paprastutės. Apsinakvojęs sykį su pačiu pirmuoju savo sekėju broliu Bernardu, jis atsikėlė naktį ir manydamas, kad brolis miega, karštai meldėsi, kartodamas vieną vienintelį: „Mano Dievas ir mano viskas" (Joergensen 84). *Šventojo Pranciškaus malda išsisėmė savos nevertybės išpažinimu Dievo akivaizdoje.* Dievas yra viskas. Žmogus, stovįs Jo akivaizdoje, yra niekis, nes jis viską turi iš Dievo. „Kas esi, mano Viešpatie ir Dieve, ir kas aš esu, tik mažas tavo tarno kirminėlis" (Joergensen 405). Tai yra žodžiai, kuriuos brolis Leonas, nepaklausęs šventojo draudimo, nugirdo Alvernos kalne. Jie išreiškia visą šv. Pranciškaus nuotaiką maldos metu. Jis nedaug sakė Viešpačiui žodžių, bet atvėrė Jam savo būtį, palygino ją su begaline Jo pilnatve ir nežinojo, kaip pavadinus žmogiškąjį niekingumą. *Magijos pėdsakų šv. Pranciškaus maldoje visiškai nėra.* Todėl žodžių jis nepaiso. Jis taria juos tokius, kokie jie veržiasi jam iš Dievo majestotu srūvančios jo sielos. Jo maldos centre stovi ne jis pats, ne puošnus ir rinktinis žodis, bet Dievas savo didybėje ir meilėje. O Dievo akivaizdoje žmogus gali tiktai tylėti. Daugiažodiškumas yra žmogiškoji pastanga pasilikti kalbiam ir Dievo akyse, tuo pačiu mėginant parodyti, kad ir žmogus yra šio to vertas ir kad todėl ir jis gali šį tą Viešpačiui pasakyti. Todėl *niekas maldos tiek nesugadina, kiek iškalba.* Retorinė malda yra stabmeldybės apraiška. Šv. Pranciškui šitoks retoriškumas buvo iš esmės svetimas. Nors savo sieloje jis buvo poetas, tačiau savo maldose jis reiškėsi nuostabiai trumpai ir paprastai. *Asyžiaus šventasis meldėsi ne lūpomis, bet savo būtimi.* Todėl jis ne tiek maldas kalbėjo, kiek malda *buvo.*

2. Dažnai yra sakoma, kad malda yra žmogaus kalbėjimasis su Dievu. Posakis teisingas ir pilnas gilios prasmės. Tačiau čia pat kyla klausimas: ką gi sako žmogus Dievui, kalbėdamasis su Juo? Be abejo, labai daug. Jis Viešpatį *prašo,* jis *dėkoja* Jam, jis *garbina* Jį. Žmogus prašo Dievą padėti jam žemėje būti, nes būti yra sunku. Jis prašo teikti šiam buvimui reikalingų dvasinių ir medžiaginių

gėrybių, saugoti jį nuo klaidos ir nuodėmės, atleisti kaltes, rodyti visai jo egzistencijai kelią ir nušviesti jos linkmę. Prašymas sudaro labai plačią maldos sritį, nes apima visą žmogiškąjį gyvenimą. Kai prašymas esti patenkintas arba kai žmogus atkreipia savo dėmesį į tai, ką jis yra iš Dievo gavęs, jis dėkoja Jam. Dėkojimas yra žmogaus atsakymas į Dievo meilę. Tačiau maldoje žmogus patiria Dievą ne tik ryšium su savimi kaip gelbstintį bei pradedantį pradą, bet ir Jį patį savyje kaip neišsemiamą ir nesuvokiamą Didybę. Tada jis Viešpatį garbina. Garbinimas yra neatsiejamas nuo jokios maldos. Mes kalbamės su Dievu, Jį prašydami ar Jam dėkodami, todėl, kad tikime Jo visagalybe. Garbinimas kaip tik ir yra šitokio tikėjimo išraiška. Kur nėra garbinimo, ten nėra nė tikėjimo Viešpaties transcendencija, tuo pačiu nėra nei tikro prašymo, nei tikro dėkojimo. Garbinimas yra esminis maldos elementas.

Šiais tad trimis žodžiais — prašymu, dėkojimu ir garbinimu — žmogus kalbasi su Dievu arba meldžiasi. Tačiau ką tai visa reiškia? Ką reiškia, kad žmogus prašo, kad jis dėkoja, kad garbina? Ką atskleidžia šie trys žodžiai tiek žmogaus, tiek Dievo atžvilgiu?

Žmogus prašo todėl, kad iš savęs jis nieko neturi ir negali turėti, vadinasi, kad jis pačia savo prigimtimi yra apspręstas kitam: „Kas gi jūsų gali savo rūpesčiu padidinti savo ūgį vienu mastu?“ *(Mt 6, 27)*. Prašyti tad reiškia atskleisti ontologinę savo tuštumą, ontologinį savo neturtą, savo elgetystę ir sykiu esminę savo negalią šį tuštumą užpildyti ir šią elgetystę pašalinti. Būdama prašymas, malda pastato žmogų visagalio Dievo akivaizdoje ir sykiu jam parodo, kiek jis yra negalia pats savyje, kiek jis yra būtybė, kuriai negalia yra įausta į jos sąrangą ir kuriai „norėti yra arti“, bet kuri šio noro įvykdyti neįstengia (plg. *Rom 7, 18*). Prašyti reiškia prisipažinti nešiojant savyje gilų plyšį tarp žmogiškojo idealo ir žmogiškosios tikrovės; iš kitos pusės, esant apspręstam idealui (iš šio apsprendimo ir kyla *noras* prašyti) ir sykiu neturint jėgos šį idealą įvykdyti tikrovėje (iš šio nepajėgumo ir kyla *reikalas* prašyti). Prašydamas žmogus kaip tik ir kreipiasi į Viešpatį, kad Jis suderintų idealą su tikrove ir tuo būdu įvykdytų tai, kam žmogus giliausia savo esme yra skirtas. Prašymas yra žmogaus pastanga vietoje savęs pastatyti Dievą. *Prašomoji malda apreiškia tikrovinį žmo-*

giškosios būties apibrėžtumą. Prašyme žmogus stovi priešais Dievą kaip reliatyvi būtybė prieš absoliutinę Būtį. Žmogus dėkoja todėl, kad tai, ką jis turi ar gauna, yra ne jo paties, bet *davėjo.* Dėkoti reiškia pripažinti, kad žmogaus būtis yra ne jo nuosavybė; dar daugiau, kad jis neturi net teisės į ją, kad ji yra jam duota kaip gryniausia malonė. Malda kaip dėkojimas pastato žmogų Dievo Davėjo akivaizdoje ir sykiu parodo, kad žmogus savyje yra niekis. Dėkojime atsiskleidžia absoliutinė žmogaus priklausomybė nuo Dievo, visiškas jo įsišaknijimas ir laikymasis Viešpatyje ir Viešpačiui jo ontologinė negalimybė nuo Kūrėjo atitrūkti ir atsistoti ant savęs paties. Dėkojanti būtybė yra priklausanti nuo kito pačia savo esme. *Dėkojamoji malda apreiškia žmogiškosios egzistencijos pagrindą Dievu.* Dėkodamas žmogus stovi prieš Dievą kaip pašauktasis iš nebūties prieš Kūrėją.

Žmogus garbina todėl, kad Dievą pergyvena kaip aukštesnį už save; aukštesnį ne kuria nors galia ar funkcija, bet *pačiu buvimu.* Garbinti reiškia pripažinti žmogų ir Dievą nestovint toje pačioje būties plotmėje. Rilke's minimas *stipresnysis buvimas,* kuriuo jis apibūdina angelą ir todėl susilaiko jo nešaukęs, kad nepražūtų [73], kaip tik ir yra kiekvieno garbinimo pagrindas. Būtybė, kuri būna „silpniau", savaime garbina tą, kuris būna „stipriau". Garbinti reiškia pripažinti, kad Dievas yra visai kas kita, kad Jis yra anapus žmogaus, todėl iš jo neišvedamas ir į jį nesuvedamas. *Malda kaip garbinimas yra Dievo transcendencijos išpažinimas.* Garbinime žmogus stovi priešais Dievą kaip praeinanti būtybė priešais Tą, kurio vardas yra: „Esu, kurs esu" *(Iš 3, 14).*

Kalbėdamasis tad su Dievu arba melsdamasis, žmogus sako, kad Viešpats yra visagalis, absoliutinis ir transcendentus, o jis pats —aprėžtas, pašauktas ir praeinantis. Suvesdama žmogų su Dievu akis akin, malda savaime apreiškia jų abiejų prigimtį. Kai brolis Leonas, nepaisydamas draudimo, Alvernos kalne išgirdo šv. Pranciškų besimeldžiantį ir betariantį žodžius „Mano Viešpatie ir Dieve, kas esu aš ir kas esi Tu" ir paprašė paaiškinti jų prasmę, šventasis atsakė: „O tu, Jėzaus Kristaus avinėli, tu brangus broli Leonai! Maldoje, kurią girdėjai, buvo man apreikštos dvi šviesos: viena, kurioje pažinau Kūrėją, antra, kurioje pažinau pats save" (Joergensen 405). Šventasis pažino Kūrėją kaip savo būties šaltinį ir šį pažinimą išreiškė šūksniu „ir kas esi TU", kuriame slypi nuostaba,

pagarba, nusižeminimas ir garbinimas. Sykiu tačiau jis pažino ir patį save kaip ištekantį iš šito šaltinio, kaip mintantį jo versme, kaip besilaikantį jo buvimu, ir šį pažinimą išreiškė žodžiais „kas esu aš“, nurodančiais žmogaus niekybę, nevertumą, negalią ir nebūtį. Tai buvo giliausias patyrimas, atskleidęs šventajam egzistencijos paslaptį. Tačiau tai, ką šv. Pranciškus patyrė savo sielos gelmėmis, glūdi objektyviai kiekvienoje maldoje. Kiekviena malda slepia savyje Dievo kaip visagalio, absoliutinio ir transcendentinio ir žmogaus kaip aprėžto, pašaukto ir nebūtino santykį. Kiekviena malda yra giliausias Viešpaties ir sykiu savojo *aš* pažinimas.

Nesunku tačiau pastebėti, kad maldoje įvykstąs Dievo ir savojo *aš* pergyvenimas yra pagrįstas žmogaus *kūriniškumu*. Žmogus todėl prisipažįsta nieko negalįs, kad yra kilęs ne savo, bet Viešpaties valios aktu. Nelaikydamas savo buvimo savo paties rankose, jis negali nė padaryti, kad šis buvimas vyktų taip, kaip jis pats nori. Todėl jis ir kreipiasi į Dievą, iš kurio yra būtį gavęs, ir prašo Jį išskleisti šią būtį jos tikrovėje.— Žmogus todėl prisipažįsta nieko neturįs ir dėkoja Dievui už viską, kad jis yra sukurtas iš nebūties ir tučtuojau į ją vėl atkristų, jeigu Viešpats savo nuolatiniu kuriamuoju „tebūna“ jo nepalaikytų buvime. Šaukiamas į būtį, žmogus absoliučiai neatsineša nieko sava, kas būtų buvę prieš jo sukūrimą. Jis visas yra įbūtintas Viešpaties žodis, todėl visas yra Dievo. Todėl jis ir dėkoja Viešpačiui už viską.— Žmogus prisipažįsta stovįs visai kitoje buvimo plotmėje negu Dievas todėl, kad jis aiškiai jaučia, jog buvimas jam nėra būtinybė. Jis yra gavęs jį iš Kito, kuriam tačiau būti yra ne atsitiktinė, bet esminė Jo prigimties savybė. Buvimo būtinybė Dievuje iškelia Jį viršum žmogaus ir padaro jį žmogui anapusiniu arba transcendentiniu. Todėl žmogus garbina Dievą ir tuo būdu išreiškia „silpnesnį“ savo buvimą.

Visa tad, ką žmogus maldoje sako apie save, susiveda į jo *kūriniškumą*. Žmogus yra Viešpaties kūrinys, todėl aprėžtas, pašauktas ir nebūtinas. Giliausia tad savo esme *malda yra egzistencinis savo kūriniškumo pripažinimas ir išpažinimas*. Sakome „egzistencinis“ todėl, kad pripažinti savo kūriniškumą teoriškai racionaliai dar nereiškia melstis. Malda yra ne sąvokinis abstraktus teigimas, kad žmogus yra sukurtas, *žmogus kaip rūšis*, bet malda yra teigimas, kad *aš pats esu kūrinys* ir kad Viešpats yra *mano*

paties Kūrėjas. Kai aš pats pajaučiu savą kūriniškumą ir kai šitas pajautimas suveda mane į santykį su Dievu, tuomet aš meldžiuosi, tuomet kiekvienas mano žodis, tartas Viešpačiui, yra malda, nes jis eina iš kūriniškų mano lūpų. Maldos esmė glūdi mano kaip kūrinio nusilenkime Dievui kaip *mano* Kūrėjui.

3. Šitoje vietoje mums pasidaro aiškus ir Celano posakis, kuriuo jis apibūdino šv. Pranciškaus maldą: „Ne tiek meldžiąsis, kiek malda virtęs". Iš sykio atrodo nuostabu, kad žmogus gali virsti malda. Maldą mes laikome tiktai egzistencijos *funkcija,* todėl ją skiriame nuo pačios žmogiškosios būties. Tačiau iš tikro malda nėra viena funkcija tarp daugybės kitų. *Malda yra pati žmogiškoji egzistencija.* Žmogiškai būti reiškia kūriniškai būti, o kūriniškai būti reiškia stovėti Dievo kaip Kūrėjo akivaizdoje ir teigti Jį kaip savo būties versmę. Kitaip sakant, *kūriniškai būti reiškia melstis.* Malda žmogiškajai būčiai anaiptol nėra atsitiktinis pradas. *Malda yra žmogiškosios būties būsena,* jos forma, jos buvimo pavidalas. Žmogus yra besimeldžianti būtybė pačia giliausia savo sąranga, kadangi jis yra kūrinys.

Tikroji tad malda yra ne žodžių kalbėjimas, bet savo kūriniškumo teigimas. Žodžiai yra tik šio vidinio teigimo pojustinė apraiška. Jie kyla iš maldingos egzistencijos gausos. Tačiau kad jie būtų neveidmainiški, jie turi būti šia egzistencija pagrįsti; jie turi ją reikšti ir nešti; jie turi garbiai pasakyti tai, kas neregimai slypi mūsų gelmėse. Štai kodėl anksčiau ir sakėme, kad tikrai melstis galima tik *būnant* malda, vadinasi, tik pripažįstant ir išpažįstant savo paties kūriniškumą. O kai šis pripažinimas ir išpažinimas pasidaro egzistencinis, vadinasi, kai yra *mano paties* kūriniškumo pergyvenimas ir elgesys pagal šitą pergyvenimą, tuomet žmogus ir virsta malda. Tuomet visa jo egzistencija atsistoja prieš Dievą Kūrėją, nusilenkia Jam ir Jį pagarbina. *Virsti malda reiškia kūriniškumo pergyvenimą padaryti savo elgesio principu.* Tai yra ne tik galimybė, bet ir viso krikščioniškojo gyvenimo reikalavimas. Šv. Pranciškus įvykdė jį visa jo pilnatve, todėl ne tiek meldėsi, kiek *buvo* malda. Jo egzistencija stovėjo prieš Transcendenciją begaliniame savo kūriniškumo pajautime. Šv. Pranciškus niekad nepamiršo, kad Dievo akivaizdoje jis yra kūrinys, vadinasi, būtybė, esanti tik todėl, kad Viešpats nuolatos ją šaukia būti.

Antras dalykas, kurį mums nušviečia maldos kaip kūriniškumo išpažinimas, yra šv. Pranciškaus pastangos *nuolatos melstis,* kaip ir pats Išganytojas yra nurodęs. Mėgstamiausia jo malda buvo „Tėve mūsų". Jis ne tik pats ją kalbėdavo, bet ir broliams liepė keliasdešimt kartų per dieną kalbėti. „Tėve mūsų" pranciškonai ne tik kalbėdavo, bet ir giedodavo „kiekvienu metu prašančiais balsais ir dvasiniu skambumu" (Joergensen 138). Tuo pranciškonų ordinas norėjo įvykdyti paties Kristaus nurodymą, kad „reikia visuomet melstis ir nepailsti" *(Lk 19, 1).* Tai buvo tas pat, ką ir Bažnyčia yra padariusi, padalindama laiką į tam tikrus tarpus ir kiekvienam iš jų skirdama atitinkamas maldas. „Koks didingas yra reginys dangui ir žemei,— sako pop. Pijus XI,— kai besimeldžianti Bažnyčia dieną ir naktį be pertraukos gieda dieviškojo įkvėpimo sukurtas psalmes, kai nėra nė vienos valandos, kuri nebūtų pašvęsta sava liturgija, kai kiekvienas amžius turi savo vaidmenį dėkojimo, garbinimo, prašymo ir permaldavimo maldoje, šiame bendrajame mistinio Kristaus Kūno, Bažnyčios, dūsavime"[74].

Vis dėlto šis maldos nuolatinumas laike yra tik apraiška — graži ir garbinga — esminio jos amžinumo žmogaus dvasioje. *Visuomet melstis reiškia visuomet teigti savo kūriniškumą Dievo Kūrėjo akivaizdoje.* Gera yra, jeigu šis teigimas esti išreiškiamas ir žodiniu pavidalu, apipindamas juo žmogaus gyvenamą dieną ir jo dirbamus darbus. Tačiau jeigu kartais dėl kurių nors priežasčių šio žodinio pavidalo ir stigtų, tai niekados krikščioniui negali stigti ano vidinio teigimo, ano nuolatinio dvasios stovėjimo prieš Viešpatį. *Maldos nuolatinumas esmėje yra nuolatinumas egzistencijos nusilenkimo Transcendencijai.* Šia prasme malda niekados neturi liautis. Ji prasideda su žmogiškosios sąmonės prašvitimu ir trunka amžinai. Kaip žmogus yra amžinai kūrinys, taip amžinas yra ir jo kūriniškumo išpažinimas arba malda. Net mirtis maldos nenutraukia. Mirtis užbaigia tik laiką, bet ji neužbaigia maldos. Malda pereina į amžinybę ir pasilieka kaip nuolatinė dabartis. Tiesa, ten ji nebėra prašymas, kyląs iš neatbaigtos dabartinės mūsų egzistencijos. Ten ji yra dėkojimas ir garbinimas (plg. *Apr 7, 11—12*). Šv. Pranciškus, liepdamas broliams nuolatos melstis ir pats kiekviena proga melsdamasis, kaip tik ir išreiškė savos egzistencijos stovėjimą Viešpaties akivaizdoje, jos kūriniškumo teigimą, jos negalią pagrįsti savimi pačią save. Kalbamas kelias-

dešimt kartų per dieną „Tėve mūsų“ buvo tiktai pojustinė išraiška šventojo būties, virtusios ir esančios malda.

Čia taip pat atsiskleidžia mums ir šv. Pranciškaus maldos *paprastumo* prasmė. Jau sakėme, kad jo malda nebuvo nei puošni, nei ilga. Atodūsis „mano Dievas ir mano viskas“ buvo dažniausiai jo lūpose. Tačiau kaip tik jame glūdėjo visa šio didžio šventojo maldos esmė. Dievas šv. Pranciškui buvo *viskas*. Jis pats jautėsi esąs kūrinys, vadinasi, neturįs nieko, ką galėtų pavadinti *savu*. Dievas jį pripildė, palaikė ir vedė. Jis buvo viskas! Tai yra gražiausias ir prasmingiausias savo kūriniškumo išpažinimas, todėl gražiausia ir prasmingiausia malda. Ji yra paprastutė savo žodžiais, užtat nuostabiai gili savo turiniu. Ir kitaip nė būti negali. Egzistencijos kūriniškumas yra labai paprasta tiesa, Šventojo Rašto išreikšta taip pat paprastais žodžiais: „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ *(Pr 1, 1)*. Jeigu tad ši tiesa esti išpažįstama sava egzistencija, ji yra išpažįstama irgi paprastai. Šv. Pranciškaus maldos paprastumas kilo ne iš jo dvasinio nesugebėjimo parinkti gražių žodžių, bet kaip tik iš gilaus ir tiesioginio anos tiesos pergyvenimo. Atsiminę šv. Pranciškaus pasikalbėjimą su broliu Leonu apie tikrąjį džiaugsmą, jo pamokslą apie karalių ir neturtingą moteriškę, jo „Tėve mūsų“ aiškinimus, jo „Saulės giesmę“, jo garbinimus (laudes), ypač „Omnipotente“, turėsime pripažinti, kad Asyžiaus šventasis iš tikro buvo *žodžio kūrėjas*, kad žodžio galia, jo grožis, jo vaidmuo jam buvo gerai žinomas ir poetiniuose kūriniuose jo paties vartojamas. Ne veltui tad kultūros istorijoje šv. Pranciškus yra laikomas poetu, „kuris iš prigimties vidinius savo jausmus lengvai išreikšdavo eilėraščiais. O mokyti žmonės džiaugiasi jo „Saulės giesme“ kaip seniausiu išsivystančios jo krašto kalbos paminklu“ [75].

Vis dėlto maldoje jo žodis buvo santūrus, paprastas ir kuklus. Maldos žodis juk yra visai kas kita negu poezijos žodis. Žodis poezijoje yra savarankiškas: jis neša egzistenciją ir ją įžiebia. Tuo tarpu maldoje jis yra tik egzistencijos atšvaita, tik jos žiežirba. Maldos žodis visados yra tik nuotrupa ir tik atodūsis. Jeigu poezijoje žodis kuria naujus pasaulius, todėl yra *pagrindas*, tai maldoje jis yra tik pojustinis prasiveržimas egzistencijos atsivėrimo Dievui, todėl išvestinis, antraeilis ir net nebūtinas. *Kas nuoširdžiai meldžiasi, tas Dievo akivaizdoje daugiau tylėdamas būna, negu kalba,* tas daugiau laukia, kad Viešpats

jam prabiltų, negu pats byloja. Štai kodėl pačios giliosios maldos yra trumputės ir paprastutės. Kai vienas Kristaus mokinys sykį Jam tarė: „Viešpatie, pamokyk mus melstis“ *(Lk 11, 1)*, tai jis išgirdo „Tėve mūsų“, šią nuostabiai paprastą, bet neišsemiamai gilią maldą, gilią visišku žmogaus egzistencijos atsivėrimu Dievui. Joje nėra jokių puošmenų, jokių prakilnių žodžių, jokių dailių palyginimų. Ji susideda iš keleto trumpų sakinių, kukliai išreiškiančių mūsų būtį, pavedamą Viešpačiui, kad Jis nužengtų į ją, įvykdytų joje savo valią ir įsteigtų savo Karalystę, aprūpindamas mus kasdienine duona ir išgelbėdamas mus nuo pikto. Būdama paties Kristaus palikta, ši malda yra kiekvienos maldos pirmavaizdis. Štai kodėl šv. Pranciškus ją ypatingai mėgo. Ji buvo jam nurodymas, kaip žmogus iš viso turi melstis. Ji buvo tikrojo egzistencijos atvirumo Dievui paveikslas, nes niekur žmogus Dievui nėra tiek atviras kaip Kristuje. Šv. Pranciškus giliai jautė šios maldos nuostabumą, todėl mėgo ne tik ją pačią, bet jos dvasia kalbėjo ir kitas maldas, tardamas Viešpačiui paprastus žodžius, kaip paprasta yra mūsų būtis Dievo akyse.

4. Vis dėlto jeigu paklaustume, kokia malda šv. Pranciškui buvo *centrinė*, turėtume nesvyruodami atsakyti: *garbinimas*. Be abejo, Asyžiaus šventasis ir prašė, ir dėkojo, ir maldavo atleisti. Tačiau šios maldos nesudarė jo egzistencijos būdingo bruožo. Jos stovėjo daugiau jo būties pakraštyje. Tuo tarpu garbinimas kaip tik užėmė patį centrą. Celano posakį, kad šv. Pranciškus buvo virtęs malda, galima visiškai pagrįstai pakeisti teigiant, kad jis buvo virtęs garbinimu: *adoratio factus*. Ir visai suprantama. Šv. Pranciškus nebuvo *didelis* nusidėjėlis pasaulinio savo gyvenimo metu. Jo atsivertimas nėra tos pačios prasmės kaip, sakysime, šv. Augustino atsivertimas. Šv. Pranciškaus jaunystė, nors ir pilna išdaigų, nebuvo apsunkinta tokiais nusikaltimais, kuriuos žmogus turėtų apverkti visą gyvenimą. Todėl Asyžiaus pirklio sūnus nebuvo vienas iš tų, kurie *atgailą* padaro savo būties centru, dūsaudami ir maldaudami atleidimo savose maldose. Tiesa, šv. Pranciškus atgailojo, tačiau ne tiek pats už save, kiek už kitus. Jis ir čia buvo ištikimas savo didžiojo Valdovo šauklys, nes Išganytojas, esmingai nekaltas Dievo Avinėlis, prisiėmė *svetimas* nuodėmes, už jas kentėjo ir mirė. Ir šiuo atžvilgiu šv. Pranciškus buvo „antrasis Kristus“. Jo tad atgailos krypo ne į jo asmenį, bet į žmoniją, kad išdildytų atgailos nepažįstančio ir nemėgstančio

pasaulio nuodėmes. Todėl prašomoji ir maldaujamoji malda nėra šv. Pranciškui būdinga.

Iš kitos pusės, išsižadėjęs bet kokio turto ir rytojaus dienos rūpesčius sudėjęs į Viešpaties rankas, Asyžiaus Šventasis dėkojamajai maldai davė visai kitokią linkmę, negu ji paprastai turi. Šv. Pranciškus daug dėkojo savo maldose, net nesiliovė dėkojęs. Tačiau tai buvo ne padėka už kasdienius reikalus — už aprūpinimą, už sveikatą, už pasisekimus, už garbę, už turtą. Ne, *šitokio* dėkojimo šv. Pranciškaus maldose nerandame. *Šv. Pranciškus dėkojo Viešpačiui už sukūrimą ir už atpirkimą.* Garsiajame savo „brolių įspėjime — admonitio fratrum", kuris buvo prijungtas prie pirmosios regulos, šventasis rašė: „Visagalis, aukščiausiasis ir kilniausiasis Dieve, šventasis ir teisingasis Tėve, dangaus ir žemės Karaliau, dėkojame Tau Tavo paties dėlei, kad šventąja savo Valia per vienatinį savo Sūnų ir Šventąją Dvasią pagal savo paveikslą bei panašumą sukūrei visus dvasinius ir medžiaginius daiktus, apgyvendindamas mus rojuje. Bet mes nupuolėme dėl mūsų pačių kaltės. Dėkojame Tau, kad kaip per savo Sūnų mus sukūrei, taip <...> per Jo kryžių ir mirtį mus vargšus belaisvius išvadavai. Dėkojame Tau, kad tasai pats Tavo Sūnus ateis savo didenybėje" (Joergensen 306—307). Kas iš mūsų yra *šitaip* dėkojęs? Kas iš mūsų yra supratęs, kad didžiausios mums Viešpaties suteiktos dovanos yra buvimas ir išganymas? Tai yra dėkojimas Apreiškimo vyresniųjų, kurie, sukniubę ant veido ties Aukščiausiojo sostu, taria: „Vertas esi Viešpatie, mūsų Dieve, imti gyrių, garbę ir galybę, nes Tu sutvėrei visa ir Tavo valia buvo ir yra sutverta" *(Apr 4, 11)*. Ir kitoje vietoje: „Dėkojame Tau, Viešpatie, Dieve visagalis, kuris esi, kuris buvai ir kuris turi ateiti, kad pasiėmei savo didelę galybę ir pradėjai viešpatauti" *(11, 17)*. *Dėkojamoji malda amžinybėje kaip tik ir yra kūrinio nusilenkimas prieš dieviškuosius kūrimo, atpirkimo ir perkeitimo aktus.* Tai amžina nuostabos giesmė Dievo Kūrėjo, Dievo Išganytojo ir Dievo Išskaistintojo akivaizdoje. Šv. Pranciškaus dėkojimas yra šios dangiškosios padėkos atogarsis, dvelkiąs amžinybe, kurioje kasdieniniai reikalai yra mirę, todėl mirusi ir padėka už valgį ir gėrimą, už drabužį ir pastogę, o pasilikusi tiktai nepaliaujama padėka už sukūrimą ir atpirkimą, už Viešpaties galybės apsireiškimą ir už Jo viešpatavimą. Šitoks tad dėkojimas trykšta ir iš šv. Pranciškaus maldos. Bet kaip tik todėl jis pralaužia paprasto

dėkojimo ribas ir susisiekia jau su garbinimu, nes visiškai susitelkia aplinkui Dievą Kūrėją ir Dievą Išganytoją.

Garbinamajai šv. Pranciškaus maldai suprasti yra būdingi du jo kūriniai: „Saulės giesmė" ir „Dievo garbė". Abu jie yra parašyti jo gyvenimo pabaigoje: „Dievo garbė" tuojau po stigmų gavimo 1224 m. rudenį, o „Saulės giesmė" 1225 m. vasarą didelės kančios ir, kaip sakyta, didelio žemiškojo apleidimo valandomis. Tačiau šių kūrinių pobūdis yra nevienodas. „Saulės giesmėje" šv. Pranciškus žvelgia į Viešpaties kūriniją, „Dievo garbėje"— į jį patį. „Saulės giesmėje" šventasis stovi priešais gamtą kaip didžiojo Karaliaus šauklys, tiesus ir didingas, „Dievo garbėje" jis yra sukniubęs ties Visagalio majestotu. Bet kaip tik dėl to šie kūriniai papildo vienas kitą ir apreiškia du pradu, kurie slypi garbinamojoje maldoje: žmogaus didingumą kūrinijos akivaizdoje („Saulės giesmė") ir žmogaus menkumą Dievo akivaizdoje („Dievo garbė"). Jeigu gamtos atžvilgiu žmogus, garbindamas Dievą, jaučiasi esąs pašauktas kalbėti jos vardu, būti jos žodžiu ir jos malda, tai Viešpaties atžvilgiu jis gali tik nusilenkti, sukniubti ant veido ir kartoti Apreiškimo gyvūnų žodžius: „Šventas, šventas, šventas Viešpats Dievas visagalis" *(4, 8)*. Tai motyvas, kuris kaip tik ir yra išvystytas šv. Pranciškaus „Dievo garbėje". Šių tad dviejų kūrinių sklaida kaip tik ir gali padėti mums įžvelgti ne tik paties šv. Pranciškaus maldos pobūdį, bet sykiu ir žmogaus buvimo prasmę, nes garbinime geriausiai atsiskleidžia, kas iš tikro žmogus yra ir kam jis gyvena.

„Saulės giesmę" šv. Pranciškus pradeda didingu Dievo pagarbinimu: „Aukščiausiasis, visagalis, gerasis Viešpatie, Tau garbė ir šlovė, ir laiminimas, ir gyrimas". Tačiau čia pat pastebi, kad „joks žmogus nėra vertas tarti Tavo vardo". Kitaip sakant, *žmogus iš savęs nėra vertas garbinti Dievo.* Jeigu Dievo vardas, kaip Jis pats apreiškė jį Mozei, yra „Kurs yra" *(Iš 3, 14)*, tai žmogus yra absoliučiai šiam vardui svetimas, kadangi jis kaip tik yra tasai, *kurio nėra* —„nec sunt", kaip sako šv. Augustinas apie daiktus, palygindamas juos *buvimo atžvilgiu* su Dievu. Tarti tad Viešpaties vardą galima tik Viešpatyje. Garbinimas nėra žmogiškasis, bet dieviškasis aktas. Tai Dievo atsiskleidimas žmogui ir žmogaus įsijungimas į šį atsiskleidimą. Štai dėl ko šv. Pranciškus, ištaręs Dievo vardą ištisa eile pavadinimų, tučtuojau susigriebia, kad šiuos žodžius iš tikro taria ne jo lūpos, bet Šv. Dvasia, nes

tik Ji vienintelė pažįsta Dievo gelmes, todėl Ji vienintelė tegali jas pavadinti.

Po šio trumpo posmelio šv. Pranciškus atsigrįžta į kūriniją, tačiau ne tam, kad lieptų jai pačiai Dievą garbinti, kaip tai randame jau anksčiau minėtoje trijų jaunikaičių giesmėje arba 148 psalmėje, bet kad *per ją ir ja* Viešpats būtų pagarbintas: „Pagarbintas būk, mano Viešpatie, visais Tavo kūriniais". Tai yra nuostabiai gilus kūrinio ir Kūrėjo santykio atskleidimas. Tuo, kad kūrinys yra Dievo padaras, kad jis neša savimi Kūrėjo paveikslą arba bent Jo pėdsaką, kad jis yra Jo ženklas ir prasmuo, jau tuo vienu jis Dievą garbina, nors būtų visiškai nesąmoningas ir tylus. *Pats kūrinių buvimas yra Dievo garbinimas.* Objektyviai yra visai nesvarbu, ar kas šių kūrinių garbinamąją prasmę supras ir žodžiais išreikš, ar ne. Kaip statula, nors ir būdama žemėje šimtus metų, todėl niekieno neregima ir nesigėrima, vis dėlto pasilieka meno kūrinys, o ne paprastas marmuro gabalas, taip ir kūriniai yra amžini Viešpaties garbės šauklai, nors ir niekas jų šauksmo nesuvoktų. Žmogus savo sąmone kūrinijos garbinimą pačiu jos buvimu tiktai supranta, bet jis jo nesukuria.

Iš visų kūrinių Dievas šv. Pranciškui ypatingai yra garbinamas *seserimi saule,* nes „ji reiškia Tave patį, Aukščiausiasis — de Te, Altissimo, porta significatione". Įsikūnijusiojo Dievo palyginimas su saule Bažnyčios liturgijoje yra labai senas. Kaip saulė atneša dieną gamtai, taip Viešpats atnešė išganymą žmonijai. Kaip saulė savo šviesa išblaško nakties tamsybes, taip Išganytojas išblaškė nuodėmės šešėlius. Kristus liturgijoje yra vadinamas „išganymo saule" (brev. himnas „O sol salutis"), „teisybės saule" (Jėzaus vardo litanija), „žmonių šviesa" *(Jn 1, 4),* „tikrąja šviesa" *(Jn 1, 9).* Jo prisikėlimas yra vaizduojamas kaip saulės užtekėjimas, kai „aušra raudonina dangų" (brev. himnas „Aurora coelum purpurat"), ir kaip pavasario diena, „kai viskas pražysta" (himnas „O sol salutis"). Todėl šv. Pranciškus teisingai teikia saulei Dievo prasmens reikšmę ir visų pirma *ja* Viešpatį garbina. Saulė savo veikme gamtoje ypatingu būdu simbolizuoja Dievo veikmę žmonijoje ir tuo pačiu ypatingai Jį garbina.

Toliau Dievas yra garbinamas ištisa eile kitų padarų: broliu mėnuliu ir seserimis žvaigždėmis, kurias Viešpats danguje yra sukūręs „brangias ir gražias"; broliu vėju, „blogu ir geru, ir visokiu oru, kuris Tavo kūrinius palai-

ko"; broliu vandeniu, „kuris yra naudingas, nusižeminęs, skanus ir skaistus"; seserimi ugnim, „kuri šviečia naktį, yra graži ir džiaugsminga, stipri ir galinga"; motina žeme, „kuri mus nešioja ir išlaiko, veda vaisių ir želdina spalvingų gėlių bei žolių". Šv. Pranciškaus giesmėje visa kūrinija skelbia Viešpaties garbę. Ji visa Dievą reiškia ir tuo jį garbina. Ji visa vykdo Jo funkcijas būtyje, virsdama Jo ženklu, bylojančiu pačiomis savo gelmėmis apie savo didįjį Kūrėją ir Pirmavaizdį.

Šia gamtos padarų teikiama garbe pirmykštis „Saulės giesmės" tekstas ir baigėsi. Tačiau truputį vėliau šv. Pranciškus prirašė jam dar du posmus jau iš žmogaus gyvenimo. 1226 m. sunkiai sirgdamas, šventasis grįžo iš Celle į Asyžių ir čia rado susivaidijusius vyskupą su miesto galva. Vyskupas buvo burmistrą ekskomunikavęs, o burmistras — uždraudęs gyventojams prekiauti su vyskupu. „Kokia gėda mums, Dievo tarnams,— kalbėjo šv. Pranciškus savo broliams,— kad niekas nesiima čia padaryti taikos" (Joergensen 439). Vyskupui su burmistru sutaikinti jis sukūrė naują „Saulės giesmės" posmą: „Pagarbintas būk, mano Viešpatie, tais, kurie atleidžia dėl Tavo meilės ir kenčia nepriteklių bei suspaudimą", ir liepė broliams jį pagiedoti prieš vyskupo rūmus. Brolių giesmės paskatinti, burmistras atsiprašė vyskupo, o vyskupas prisipažino esąs staigaus būdo. Paskutinį posmą: „Pagarbintas būk, Viešpatie, seserimi mūs kūno mirtimi, iš kurios nė vienas ištrūkti negali", šventasis sukūrė sužinojęs, kaip tai jau įvade buvo minėta, kad jo liga yra nebeišgydoma ir kad jam belieka gyventi tik keletą savaičių.

Pradėjęs seserimi saule, kuri savo šviesa bei šilima kildina gyvybę, šv. Pranciškus baigė savo giesmę seserimi mirtim kaip bet kokios gyvybės neišvengiamybe. Gyvybė ir mirtis yra žmogiškosios egzistencijos poliai. Kaip saulė, būdama gyvybės nešėja, simbolizuoja Dievą, iš kurio viskas kyla ir kurio malone viskas laikosi, taip mirtis, būdama žemiškosios gyvybės užbaigėja, reiškia Dievą, į kurį viskas grįžta, kuris viską į save šaukia ir kuris pergali net pačią mirtį. Įsikūnijęs Dievas taip pat mirė, tačiau ir prisikėlė, tapdamas mirties valdovu. Šesuo mirtis istorijoje po Kristaus nebėra žiauri mūsų trėmėja į šešėlių karalystę, kaip ji yra buvusi istorijoje prieš Kristų, bet švelni mūsų kvietėja į Viešpaties padangtes. Nors ji ir yra pažadinta nuodėmės, tačiau, grąžindama mus Viešpačiui, ji

savaime nurodo į Jį ir todėl virsta Jo ženklu, virsdama sykiu ir Jo garbės šaukle. Štai kodėl šv. Pranciškus nepabijojo ir mirties įjungti į Dievo garbintojų eilę. Būdama pastarasis žmogiškosios egzistencijos aktas, mirtis yra kartu ir didžiausias garbinimo aktas, nes jos metu mes visiškai atsiduriame Dievo akivaizdoje ir pergyvename save kaip žūstančius. Viešpaties transcendencija niekad taip ryškiai mums neatsiskleidžia kaip mirties akimirką. Todėl nė viena žemiškojo buvimo valanda nėra tokia tinkama Dievui pagarbinti kaip pastaroji, nuo kurios todėl ir priklauso visas žmogaus likimas amžinybėje. Kryžiaus mirtimi pagarbinęs Dievą, Kristus išganė visą žmoniją. Savo mirtimi pagarbinęs Viešpatį, žmogus laimi išganymą savai sielai. *Mirtis yra garbinamoji malda giliausia prasme.* „Saulės giesmės" užbaigimas sesers mirties įjungimu į Viešpaties garbę yra nuoseklus krikščioniškosios egzistencijos užbaigimas.

5. Antrasis šv. Pranciškaus garbinamasis kūrinys yra „Dievo garbė" (Lodi di Dio), sukurtas stigminių žaizdų įspūdžio įtakoje. Jis visas yra sutelktas aplinkui Viešpatį. Kūrinija čia yra išnykusi. Žmogus yra pasijutęs esąs vienų vienas su Dievu. Jis pergyvena Viešpatį kaip pilnybę, kaip visumą, kaip begalybę. Tačiau negalėdamas vienu žodžiu šios pilnybės ir begalybės išreikšti, jis pradeda išskaičiuoti dieviškąsias savybes, kaip jos apsireiškia žmogiškojoje sieloje. Žmogaus siela tarsi stiklo prizmė suskaldo vieną dieviškąjį spindulį į daugybę šviesų ir mėgina jas kiekvieną skyrium pavadinti. „Dievo garbė" kaip tik ir yra toksai pavadinimas. „Tu esi šventas, Viešpatie Dieve; Tu esi vienintelis Dievas, kurs daro didžių dalykų; Tu esi galingas; Tu esi didis; Tu esi aukščiausiasis; Tu esi galingiausiasis; Tu esi Tėvas, dangaus ir žemės Karalius; Tu esi trejybinis ir vienas, karalių Karalius; Tu esi gėris, vienintelis gėris, aukščiausiasis gėris, Viešpats, gyvasis Dievas; Tu esi meilė; Tu esi išmintis; Tu esi nusižeminimas; Tu esi kantrumas; Tu esi gražumas; Tu esi saugumas; Tu esi ramumas; Tu esi linksmumas; Tu esi mūsų viltis ir mūsų džiaugsmas; Tu esi teisingumas ir saikingumas; Tu esi švelnumas; Tu esi gynėjas, apsauga ir globa; Tu esi mūsų priebėga ir stiprybė; Tu esi tikėjimas, viltis ir meilė; Tu esi didi mūsų laimė; Tu esi neapsakomas gerumas; Tu esi didis ir nuostabus, Viešpatie mano Dieve, galingasis, geraširdis ir gailestingasis Išganytojau" (Karrer 706).

Mes beveik paskęstame šioje erdvėje. Tačiau taip nesulaikomai ji trykšta todėl, kad savimi neša Absoliutą. Ji yra žmogiškoji pastanga išreikšti Neišreiškiamybę. Ji yra mėginimas dalių gausa atskleisti visumos pilnatvę. Gavęs Kristaus ženklus savo kūne, šv. Pranciškus pajuto savyje tokią šviesos stiprybę, jog nė vienas žodis nebuvo tinkamas jai išsakyti. Jam neliko nieko kito, kaip tik kartoti ir skaičiuoti. Ir tai nėra tik Asyžiaus šventojo nusiteikimas. Tai yra nusiteikimas visų, kurie atsistoja Viešpaties akivaizdoje, kad Jį pagarbintų. *Skaičiavimas ir kartojimas yra susiję su pačia garbinamojo akto esme.* Išvedęs Izraelį iš Egipto ir savo akimis regėjęs faraono kariuomenės žlugimą Raudonojoje jūroje, Mozė apstulbo Viešpaties galybe ir Jo garbei sudėjo giesmę, kuri yra ne kas kita, kaip vieno vienintelio motyvo kartojimas: „Tu baisusis, Tu garbingasis, Tu nuostabusis" *(Iš 15, 11);* Tu žirgą ir raitelį nusviedei į jūrą; Tu faraono rinktinius vadus paskandinai vandenyse; „kas iš valdovų yra Tau lygus, o Viešpatie"! *(15, 11).* Marija, Aarono sesuo, pasiėmusi būgnelį į rankas, šoko su kitomis moterimis ir giedojo tą patį motyvą: „Garbinkime Viešpatį ir giedokime Jam, nes Jis pasirodė vertas garbės: raitelį ir žirgą jis nusviedė į jūrą" *(15, 21).*— Kai Judita nužudė Holoferną ir tuo būdu išgelbėjo žydus, „visa tauta džiaugėsi kartu su moterimis, mergaitėmis ir jaunuoliais, grodami arfomis ir citromis" *(Jdt 15, 15),* pati Judita giedojo Viešpačiui giesmę Jo didybės bei galybės garbei. Mozė savo giesmėje sakė: „Visagalis yra Jo vardas" *(15, 3).* Judita savo giesmę pradėjo: „Viešpats yra Jo vardas" *(16, 3);* Viešpats todėl, kad „jis ištiesė palapinę tarp žmonių jiems išgelbėti iš priešo rankų" *(16, 4)* ir šį išgelbėjimą įvykdė ne Izraelio kariuomenės narsa, bet silpnos našlės ranka. Izraelio neprietelis krito „dėl jos veido grožio" *(16, 8).* Todėl „giedokime Viešpačiui, giedokime Dievui naują giesmę" *(16, 15).* O šios giesmės turinys yra „Aukščiausiasis Viešpatie, Tu esi didis ir garbinamas dėl savo galybės. Tegu tarnauja Tau visi kūriniai, nes Tu tarei, ir jie atsirado; Tu pasiuntei savo Dvasią, ir jie buvo sukurti... Kalnai pakyla iš savo pamatų sykiu su vandenimis, uolos tirpsta kaip vaškas nuo Tavo veido... Niekas negali atsispirti Tavo balsui" *(16, 16—18).*— Šimtas ketvirtoji psalmė, ragindama šlovinti Viešpatį, liepia tai daryti ne kuo kitu, kaip Jo žygių *pasakojimu:* „Giedokite Jam, skambinkite Jam, pasakokite visus Jo stebuklus" *(Ps 104, 2).*

Ir iš tikro ji juos išpasakoja, pradėdama Jo padaryta sandora su Abraomu ir baigdama Izraelio maitinimu tyruose stebuklinga mana ir putpelėmis.— Ir taip yra ne tik žemėje. Taip yra ir amžinybėje. Ir ten pasakojimas bei skaičiavimas yra pagrindinis garbinimo būdas. „Aš mačiau,— sako šv. Jonas savo Apreiškime,— ir girdėjau angelų balsą aplink sostą ir aplink gyvūnus ir vyresniuosius; jų skaičius buvo tūkstančių tūkstančiai ir jie sakė dideliu balsu: Vertas yra Avinėlis, kuris buvo užmuštas, imti galybę ir dievystę, ir išmintį, ir tvirtumą, ir gyrių, ir garbę, ir palaiminimą" *(5, 11—12)*. O anoji didelė minia „iš visų tautų, giminių, žmonių kuopų ir kalbų", stovinti „ties sostu ir Avinėlio akivaizdoje", taip pat kartojo tą patį: „Palaiminimas, garbė, išmintis, dėkojimas, pagarba, galybė ir stiprybė mūsų Dievui per amžių amžius" *(17, 12)*. Šiuo tad atžvilgiu šv. Pranciškaus „Dievo garbė" yra nešama to paties pergyvenimo kaip Senojo Testamento garbinamosios giesmės ir kaip amžinoji giesmė Naujojoje Jeruzalėje. „Saulės giesmėje" šventasis išskaičiuoja Viešpaties padarus, „Dievo garbėje"— Jo amžinąsias savybes. Tai yra vienintelis būdas, kuriuo žmogus gali Dievą išreikšti ir tuo Jį pagarbinti.

Tačiau ką visa tai reiškia? Ką reiškia, kad, garbindamas Dievą, žmogus pasakoja Jo darbus arba skaičiuoja Jo savybes? Kokį ryšį visa tai turi su pačia garbinimo esme?

Garbinimas yra egzistencinis mūsų paskirties apsireiškimas. Jau pats pirmasis katekizmo atsakymas į klausimą, kam mes gyvename žemėje, nurodo garbinimo ryšį su mūsuoju buvimu: *mes gyvename tam, kad garbintume.* Mes esame sukurti Viešpaties garbei. Dievo garbinimas yra giliausias mūsų pašaukimas, pagrindinis mūsų egzistencijos uždavinys, jos įvykdymas ir išskleidimas. Jokio kito tikslo, kurdamas būtį, Dievas nėra turėjęs, kaip tik savo garbę. *Dievo garbė yra objektyvinis kūrinio buvimo tikslas.* Tai yra pagrindinė Krikščionybės tiesa.

Kokiu tačiau būdu šis garbinimas įvyksta? Kitaip sakant, kokiu būdu mes siekiame pagrindinio mūsų egzistencijos tikslo ir jį savo buvime vykdome? Maldomis ir giesmėmis? Apeigomis ir procesijomis? Būgnais ir trimitais? Nusilenkimais ir priklaupimais? Ir taip, ir ne! Jeigu visi šie viršiniai garbinimo ženklai neša bei reiškia savimi garbinimo esmę, jie iš tikro mūsų tikslą vykdo. Tačiau jeigu jie yra nuo šios esmės atsieti ir padaryti

savarankiškais, tuomet jie yra tiktai vaidyba, tik pasirodymas žmonių akims, todėl veidmainiavimas, kurį Kristus yra pasmerkęs (plg. *Mt 6, 5—8*). Garbinimas yra ne pasirodymas, bet tikrovė. Jeigu Dievas yra žmogų sukūręs savo garbei, tai ne todėl, kad šis Jam garbę *sakytų*, bet kad Jo garbe *būtų*. Kitaip tariant, *žmogus garbina Dievą ne savo žodžiu ar ženklu, bet savo būtimi*. Jis įvykdo savo paskirtį ne tada, kai Dievo garbę rodo, bet tada, kai Dievo garbe *yra*. Būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą, žmogus Viešpatį neša ir reiškia. Jis yra, kaip jau anksčiau esame minėję, *Dievo regimybė*. Niekur kitur negalime taip gerai Dievo pastebėti, kaip žmogaus egzistencijoje. Visa jos sąranga yra Viešpaties transparentas. Visi jos aktai į Dievą nurodo, Jo šaukiasi ir tiktai Jo esti atbaigiami. Žmogus yra susijęs su Dievu taip, kaip atvaizdas su savo originalu, kaip portretas su savo modeliu. Žmogiškoji būtis neturi kitos prasmės, kaip reikšti Dievą. Būti žmogumi reiškia būti Viešpaties paveikslu.

Nesunku tačiau pastebėti, kad žmogaus paskirties šviesoje Dievo reiškimas arba vaizdavimas sutampa su Dievo garbinimu. Dievas sukūrė žmogų savo garbei ir sykiu sukūrė jį kaip savo paveikslą. Žmogus savo būtimi reiškia Dievą ir *šiuo savo reiškimu* kaip tik Jį garbina. *Garbinimas giliausia savo esme yra Dievo reiškimas žmogiškąja būtimi*. Juo ryškiau Viešpaties paveikslas žmoguje spindi, juo labiau toks žmogus Dievą garbina. Todėl garbinimas savo prigimtimi yra ne psichologinis nusiteikimas, atsirandantis ir praeinantis, bet jis yra *amžina ontologinė žmogaus būsena:* žmogus pačia savo sąranga yra apspręstas garbinimui, nes ši sąranga neša savimi Viešpaties paveikslą. Ji yra Dievo atvaizdas, Dievo reiškėja objektyvine savo prasme. Psichologinis nusiteikimas garbinti yra tik ano ontologinio apsprendimo pripažinimas ir išpažinimas, iškeliant jį sąmonės švieson ir apreiškiant pojustiniais ženklais. Gali tačiau žmogus šio nusiteikimo ir neturėti, gali jis jį paneigti ir nuo Dievo nusisukti, bet jis negali padaryti, kad jo egzistencija nebūtų Kūrėjo paveikslas, vadinasi, kad ji Dievo nereikštų ir tuo pačiu objektyviai Jo negarbintų. *Žmogus yra garbinanti būtybė net ir tuo atveju, kai jis yra visiškas bedievis*. Psichologinis apsisprendimas nekeičia ontologinės sąrangos, o ši sąranga kaip tik yra *Dievo ženklas,* vadinasi, *Dievo garbė*. Garbinimas yra žmogiškojo buvimo aktas, ir jokia asmeninės sąmonės nuotaika negali jo panaikinti.

Kai šį ontologinį mūsų apsprendimą pripažįstame, vadinasi, kai suvokiame esą Viešpaties paveikslas ir jį savo valia teigiame, tuomet mėginame mumyse glūdintį Absoliutą išsakyti žodžiais, išreikšti veiksmais ar parodyti ženklais. Kitaip sakant, tuomet mes mėginame Viešpaties atvaizdą *objektyvuoti* ir padaryti jį prieinamą mūsų pojūčiams. Iš čia tad ir kyla garbinamosios maldos, giesmės, judesiai, veiksmai, procesijos, papuošalai. Tai yra vidinio mūsų apsisprendimo iškėlimas aikštėn, tai ontologinės Dievo garbės pavertimas psichologine ir sociologine. Šis iškėlimas bei pavertimas gali būti labai įvairus. Dar daugiau, jis *iš esmės* yra įvairus, nes, kaip buvome sakę, mes nesugebame Absoliuto išreikšti vienu kuriuo žodžiu, vienu kuriuo veiksmu ar vienu kuriuo ženklu. Mes Jį reiškiame daugybe žodžių, daugybe veiksmų ir daugybe ženklų, sykiu žinodami, kad jie visi Jo pilnatvės neatvaizduoja. Mumyse glūdįs Viešpaties paveikslas visados yra turtingesnis už gražiausias garbinimo maldas ir giesmes. Tačiau jis mus verčia kalbėti ir elgtis, verčia objektyvuoti jį nors ir reliatyviomis priemonėmis. Todėl čia ir atsiranda anas kartojimasis ir skaičiavimas, apie kurį anksčiau buvo kalbėta. Jis yra ženklas mumyse glūdinčio Viešpaties paveikslo begalybės ir sykiu mūsų negalios šią begalybę tolygiai (adequate) išreikšti. Mes jaučiame, kad pro kiekvieną mūsų žodį prabyla tik nuotrupa, tik dalelė, todėl mes kalbame be paliovos, kaip ir anie Apreiškimo keturi gyvūnai — kūrinijos simboliai — sakydami „be poilsio dieną ir naktį: Šventas, Šventas“ *(4, 8)*, kol galop nutrūkstame ir nutylame. Kiekvienas garbinimo aktas baigiasi tyla Viešpaties akivaizdoje. Todėl ir šv. Pranciškus, savoje „Lodi di Dio“ išskaičiuodamas Dievo savybes, mėgino pavadinimų srove išreikšti Viešpaties atvaizdą, tokį pilnutinį jo sieloje ir sykiu tokį trupmenišką savo apraiškose. Gavęs stigmas ir pasidaręs kenčiančio Kristaus ženklu net ir mūsų akims, jis, J. Baltrušaičio žodžiais tariant, visas nulinko prieš gyvąjį Dievą, kalbėdamas: „Tu šventas, Tu galingas, Tu didis, Tu aukščiausiasis... Tu meilė, Tu išmintis, Tu grožis“, kol, ištaręs „Tu Išganytojas“, nutilo ir tuo savo garbinimą padarė patį giliausią, nes *tyla yra atvaizdo būsena savo Originalo akivaizdoje.* Tyla yra tasai Apreiškimo nuolat primenamas parkritimas ant veido priešais Viešpaties sostą (plg. *4, 10; 5, 8; 5, 14; 7, 11; 19, 4; 22, 8*).

6. Šitoje vietoje mums pradeda aiškėti, kodėl garbinimą šv. Pranciškus padarė savos maldos centru. Būdamas esmėje tas pat, kas ir Dievo reiškimas arba vaizdavimas žmogiškąja būtimi, *garbinimas savaime yra mūsosios egzistencijos centras.* Žmogiškai būname mes tiek, kiek garbiname. Garbinimu mes vykdome objektyvinę savo paskirtį ir išskleidžiame savo prigimtį. Garbinimas yra pagrindinis ir centrinis mūsų buvimo aktas. Todėl kam Viešpaties paveikslas ryškiai spindi, tam garbinimas visiškai savaimingai virsta visos jo egzistencijos aktu. Jis nėra jam pašalinis ar antraeilis, bet centrinis ir pirmaeilis, nes ir Dievas mums yra centrinis ir pirmaeilis. Būdamas visas susitelkęs aplinkui Viešpatį, Juo tepasitikėdamas ir Juo vienu tegyvendamas, šv. Pranciškus tapo savo būtyje vienu ištisu garbinimo aktu, kuris Dievą reiškė kiekviena šventojo mintimi, kiekvienu jo žodžiu ir kiekvienu veiksmu. Garbinimas Asyžiaus šventajam buvo ne priedas prie buvimo, bet *pats jo buvimas.* Štai kodėl ir garbinamoji malda, tasai regimas ontologinio garbinimo apsireiškimas, šv. Pranciškui buvo tokia nuolatinė, tokia centrinė, tokia gili ir nuoširdi. Ji plaukė iš pačios garbinančios jo būtybės. Ji buvo jame gyvenančio Dievo išsakymas — uždegantis kaip ir pats Viešpats.

Iš kitos pusės, garbinime slypi ir šv. Pranciškaus džiaugsmo šaltinis. Jau esame sakę, kad Asyžiečio džiaugsmas, taip labai jam būdingas, buvo esmingai *religinis,* vadinasi, kilęs iš Krikščionybės, kaip išganymo religijos. Tačiau išganymas ir yra ne kas kita, kaip Dievo garbės atstatymas. Paskutinės Vakarienės metu Jėzus, pakėlęs akis į dangų, tarė: „Tėve... aš pašlovinau Tave žemėje, baigdamas darbą, kurį Tu man pavedei padaryti" *(Jn 17, 1—4). Tėvo pagarbinimas buvo Kristaus pasiuntinybės uždavinys;* tačiau pagarbinimas ne žodžiu, bet Jam pavestu darbu, būtent žmonijos išganymu. Tėvas Kristaus buvo pagarbintas tuo, kad žmogus buvo išganytas, kad jame buvo atstatytas nuodėmės sužalotas Viešpaties paveikslas, kad žmogus vėl pradėjo spindėti Dievu, vėl pradėjo savo būtimi jį reikšti bei vaizduoti. Kitaip tariant, *išganymu žmogus tapo atstatytąja Tėvo garbe.* Kaip tik todėl išganymas ir yra kūrinijos džiaugsmo šaltinis. Būti Dievo garbe juk reiškia būti tokiu, kokiu žmogų Kūrėjas yra numatęs amžinuosiuose savo planuose. Garbinimas neša mūsų esmę. Garbinti reiškia šią esmę išskleisti taip, kad mūsoji tikrovė sutaptų su dieviškuoju mūsų pirmavaizdžiu.

Būdami apspręsti Dievo garbei savo sąrangoje, garbinimo aktu mes šį apsprendimą įvykdome savo konkretybėje ir tuo būdu sutapdome ją su josios idealu. Garbinimu mes pasiekiame savo pilnatvę, iš kurios kaip tik trykšta džiaugsmas, nes *džiaugsmas visados yra jausminis būties pilnatvės pergyvenimas.* Mes džiaugiamės tada, kai jaučiamės esą pilnutiniai. O pilnutiniai mes jaučiamės kaip tik garbinimo akte. Kas garbina, tas džiaugiasi, nes tas iškelia į savo būties regimybę neregimai jame gyvenantį Dievą.

Štai kodėl Viešpaties garbinimas visados yra susijęs su giesme, su muzika, su procesijomis, apeigomis ir net šokiais. Gilus vidinis džiaugsmas savaime prasiveržia garsais ir judesiais, ženklais ir bendruomeniniu susitelkimu, nes džiaugdamasis žmogus ieško kito žmogaus, kad džiaugsmu su juo pasidalintų ir džiaugsme dalyvautų. Džiaugsmas, kaip ir meilė, yra stipriausias buvimo drauge ryšys. Todėl garbinamasis aktas visados veda žmogų į bendruomenę ir virsta regimu jos triumfu. *Garbinimas yra bendruomenę kuriąs veiksnys.* Kai Sandoros skrynia buvo nešama iš Abinadabo namų į Jeruzalę, „Dovydas ir visas Izraelis grojo Viešpaties akivaizdoje visais medžio instrumentais, citra ir gitara, mušė būgnais, skambalėliais ir cimbolais" *(2 Sam 6, 5).* Pabuvusi tris mėnesius Obededomo namuose, Sandoros skrynia buvo gabenama toliau „į Dovydo miestą su džiaugsmu, o su Dovydu ėjo kartu septyni chorai ir jauni galvijai aukai" *(6, 12).* Kas šešetas žingsnių buvo Viešpačiui aukojamas vienas galvijas ir vienas avinas, „o Dovydas šoko iš visų jėgų priešais Viešpatį", apsitaisęs ne kunigiškais, bet paprastais drabužiais, permestais tiktai per petį (ephod). Ir jis nesigėdijo šito šokio, nors jis buvo ne liturginis įsakymas, bet tiktai religinio entuziazmo išraiška. Todėl kai Sauliaus duktė Micholė mėgino Dovydą dėl jo šokinėjimo pašiepti *(6, 20),* šis jai atsakė: „Aš šoksiu priešais Viešpatį ir dar labiau nusižeminsiu, negu kad padariau, nebijodamas virsti pajuoka pats sau ir mergaitėms, kurias tu minėjai" *(6, 22). Džiaugsmas garbinimo akte yra būtina šiojo pasėka.* Jis savaime kuria džiūgavimo formas, kurios iš šalies žiūrintiesiems gali atrodyti kartais juokingos, tačiau kurios savyje yra pilnos prasmės, nes jos yra Viešpaties garbės regimybė.

Todėl ir šv. Pranciškus, pavertęs savo buvimą viena ištisa garbinimo giesme, tuo pačiu pasidarė ir džiaugsmo

skleidėjas savoje aplinkoje: *jis tapo saulės giesme todėl, kad buvo garbinimo giesmė.* Jo būtyje jau prabilo anas amžinasis džiaugsmas, kuris kyla iš tiesioginio pasiturėjimo Dievu (visio Dei beatifica) ir kurį Apreiškimas vaizduoja mums *naujos giesmės* (plg. *5, 9*) ir *vestuvinio pokylio* (plg. *19, 9*) simboliais. Šv. Pranciškus kaip tik ir buvo šios naujos giesmės giesmininkas žemėje, todėl jis džiaugėsi ir pats savo dvasioje, ir ragino kitus džiaugtis. Pilnutinis džiaugsmas ir pilnutinė laimė amžinybėje yra todėl, kad ten yra ir pilnutinis garbinimas, vadinasi, visiškas Viešpaties išreiškimas mūsąja būtimi. Asyžiaus šventasis, dar žemėje būdamas, išreiškė Dievą nepaprastai ryškiai, todėl nepaprastai ir džiaugėsi. Pranciškoniškasis džiaugsmas yra atšvaita transcendentinio džiaugsmo kaip Dievo garbės rezultato.

V. KANČIA IR MIRTIS

1. Nelygindamas šventųjų tarp savęs, nes „Šventoji Dvasia kiekvieną iš jų yra pašaukusi vienam kuriam ypatingam uždaviniui", pop. Pijus XI vis dėlto drįsta tvirtinti, kad „vargu ar atsiras kuris nors kitas, kuriame Kristaus, mūsų Viešpaties, paveikslas ir evangeliškoji gyvenimo forma būtų išreikšta tokiu panašumu bei aiškumu kaip šv. Pranciškuje. Kaip jis pats save vadino didžiojo Karaliaus šaukliu, taip lygiai visiškai teisingai jis buvo pavadintas antruoju Kristumi, nes jo laikų visuomenei atrodė, kad Kristus jame tarsi vėl yra pasidaręs gyvas" [76]. Anas apsivilkimas Kristumi, apie kurį nuolatos kalba šv. Paulius (plg. *Ef 4, 24; Rom 13, 14; Kol 3, 9*) ir į kurį taip karštai ragina visus krikščionis, šv. Pranciškaus buvo įvykdytas nepaprastai stropiai ir ryškiai. Asyžiaus šventasis iš tikro buvo pasiekęs „Kristaus pilnybės amžiaus saiką" *(Ef 4, 13)*, todėl atspindėjo savimi Išganytoją ligi visiško panašumo.

Vis dėlto ne tiek pačiame Kristaus išreiškime glūdi šv. Pranciškaus savotiškumas, kiek *tame būde,* kuriuo jis Išganytoją savo būtimi atvaizdavo. Kiekvienas krikščionis yra pašauktas būti Kristaus paveikslu, Jo reiškėju, Jo vykdytoju žemėje. Kaip apskritai žmogiškoji egzistencija yra Dievo atvaizdas, taip krikščionio egzistencija yra Kristaus paveikslas. Jeigu Bažnyčia, kaip ne sykį buvo sakyta, yra laike ir erdvėje besiskleidžiąs Kristus,

tai kiekvienas jos narys yra dalyvis šiame skleidimesi ir jo vykdytojas savu buvimu. *Kiekvienas Bažnyčios narys yra Kristaus sudabartinimas.* Kristus skleidžiasi mistinio savo Kūno nariuose, per juos gyvena istorijoje, per juos lenkia visą žemiškąją tikrovę savęspi ir tuo būdu plečia bei užbaigia savo pasiuntinybę. Krikščionis yra „mažasis Kristus". Tai Kristus, kiek jis gali apsireikšti ankštoje atskiro žmogaus asmenybėje. *Kristaus išreiškimas yra krikščioniškosios egzistencijos esmė.*

Be abejo, nė vienas žmogus, net ir didžiausias šventasis, nepajėgia išreikšti dievažmogiškosios Kristaus pilnatvės, kurios tolygi nešėja yra tiktai Bažnyčia savo visumoje. Atskiras jos narys išreiškia tik tą ar kitą Kristaus žymę, tik tą ar kitą Jo gyvenimo bruožą; išreiškia taip, kaip Dievo Apvaizdos jam yra skirta. Kristaus vaizdavimas sava būtimi yra dovana Šv. Dvasios, „kuri dalina kiekvienam, kaip nori" *(1 Kor 12, 11)*. Vienam jos yra „suteikiama išminties kalba" *(12, 8)*, kad jis išreikštų Kristų kaip amžinąją Išmintį; kitam „žinojimo kalba" *(12, 8)*, kad jame atsispindėtų Kristus kaip „tikroji šviesa" *(Jn 1, 9)*; dar kitam suteikiamas „tos pačios Dvasios tikėjimas" *(12, 9)*, kad jis būtų liudytojas absoliutaus pasitikėjimo dangiškuoju Tėvu; vėl kitam yra duodama „gydymo dovana" *(12, 10)*, kad jis išreikštų Kristų, gydantį „visokią ligą ir visokią negalią" *(Mt 4, 23)*; „kitam stebuklų darymas, kitam — pranašystė, kitam — dvasių atskyrimas, kitam — įvairios kalbos, kitam — kalbų aiškinimas" *(12, 10)*. Nepaisant tačiau šių dovanų įvairumo, visos jos kyla iš dievažmogiškojo Jėzaus gyvenimo, visos jos yra šio gyvenimo išraiška ir vienoks ar kitoks, tobulesnis ar mažiau tobulas Kristaus būties atvaizdas. Krikščionis neturi kito savai egzistencijai šaltinio, kaip tik Kristų. Krikščionis yra gyvas tiek, kiek Kristus jame yra gyvas. Kristaus dabartis mūsų būtyje yra krikščioniškojo gyvenimo pagrindas, vienintelis jo pateisinimas, jo vertė ir garbė.

Čia tad ir kyla klausimas: kokią dovaną Dievo Dvasia buvo suteikusi šv. Pranciškui? Kokį bruožą iš dievažmogiškosios Jėzaus pilnatvės Asyžiaus šventasis išreiškė sava būtimi? Kad Kristaus paveikslas spindėjo jame nuostabiai ryškiai, liudija visi jo amžininkai ir patvirtina minėti pop. Pijaus XI žodžiai. Tačiau *koks paveikslas?* Viso Kristaus šv. Pranciškus taip lygiai nepajėgė išreikšti, kaip to nepajėgia nė vienas žmogus. Šv. Pranciškus nebuvo Bažnyčia. Jis buvo tik *vienas* jos narys, todėl ir Kristaus

paveikslas spindėjo jame *vienu* kuriuo atžvilgiu. Kuriuo tad?

Kalbėdami apie džiaugsmą, minėjome, kad *šv. Pranciškus tikrąjį ir tobulą džiaugsmą kildino iš žmogaus galios kęsti.* Galia kęsti esanti, jo pažiūra, vienintelis dalykas, kuriuo žmogui leista didžiuotis. Visa kita yra ne jo, bet Viešpaties. „Tačiau priespaudos ir kančios kryžiumi mes galime girtis, nes tai tikrai yra mūsų" (Fioretti, cap. 8). Šie šventojo žodžiai yra ne kas kita, kaip parafrazė šv. Pauliaus pasakymo: „Saugok, Dieve, kad aš kuo nors girčiaus, kaip tik mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus kryžiumi" *(Gal 6, 14).* Padarydamas šiuos žodžius savais, šv. Pranciškus parodė, kad *kryžius užima jo būtyje centrinę vietą ir virsta viso jo gyvenimo ženklu.* Pop. Pijus XI minėtoje enciklikoje cituoja T. Celano žodžius: „Visa viešoji ir privatinė Dievo tarno (šv. Pranciškaus.— *Mc.*) veikla siekė mūsų Viešpaties kryžiaus" (Rite expiatis, nr. 13). Nuo tos akimirkos, kai 1207 m. San Damiano koplytėlėje jis išgirdo Nukryžiuotojo žodžius, kviečiančius jį eiti ir atstatyti griūvančius Dievo Namus, šv. Pranciškus jautė ypatingą pagarbą kryžiui. Ir ši pagarba pasiliko jame visą gyvenimą. Savo broliams jis įsakė nuolatos kalbėti maldą: „Garbiname Tave, Viešpatie, ir šloviname Tave, kad šventuoju kryžiumi atpirkai pasaulį". Jis neleido broliams užminti dviejų šiaudelių ar rykštelių, gulinčių ant žemės kryžiaus pavidalu.

Tačiau kryžius yra kančios prasmuo. Tiesa, jis yra ir išganymo ženklas, bet išganymo tiktai per kančią. Kryžius nėra savaimingas būties perkeitimas, žmogaus akims švystelėjęs ant Taboro kalno. Ne, *kryžius yra būties išskaistinimas kančia ir mirtimi.* Siekti tad savo veikla kryžiaus, kaip tai darė šv. Pranciškus, reiškia kreipti ją kančios linkme. Tai reiškia vaizduoti Kristų, rodantį mokiniams, „kad Jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti nuo vyresniųjų, Rašto žinovų ir vyriausiųjų kunigų, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" *(Mt 16, 21).* Tai reiškia vaizduoti Kristų, net persikeitimo metu kalbantį su Moze ir Eliju „apie mirtį, kurią Jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" *(Lk 9, 31). Pastatyti kryžių į žemiškosios savo būties centrą reiškia vaizduoti kenčiantį Kristų.* Kieno gyvenimas yra Šv. Dvasios pažymėtas kryžiaus ženklu, tas išreiškia Kristų ne mokytoją, ne ligonių vaduotoją iš jų negalių, ne stebukladarį Galilėjos Kanoje ar ant Tiberiados ežero kranto dauginantį duoną, ne pirklių išvarytoją iš šven-

tyklos, ne prisikėlusį ir triumfuojantį, bet Kristų Alyvų kalne ir Golgotoje.

Ir čia mes kaip tik suvokiame šv. Pranciškaus paslaptį bei jo pašaukimą pasaulyje: *šv. Pranciškus yra kenčiančiojo Kristaus paveikslas.* Dievažmogio kančia jau nuo pat jaunystės yra dariusi jam gilų įspūdį ir buvusi jam susimąstymo bei vidinio sukrėtimo akstinas. Sykį vaikščiojo šventasis prie Maria degli Angeli bažnyčios ir verkė. Praeivio paklaustas, ko verkiąs, atsakė: „Aš apverkiu mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus kančią ir nesigėdysiu eiti į visą pasaulį ir ją apverkti" (Joergensen 56). *Asyžiaus šventojo pašaukimas buvo apverkti Dievažmogio kančią.* Visiškas jo neturtas, jo turima namų baimė, jo nusilenkimas vyresniesiems kilo iš jo meilės Kristaus kančiai. Jis norėjo būti taip lygiai apiplėštas, persekiojamas ir nuogas, kaip ir Kristus, išduotas į vyriausiųjų kunigų rankas. Todėl visa, kas tik reiškė kenčiantį Kristų, kėlė jam ekstazės jausmą. Pirmoje eilėje, be abejo, čia stovėjo šv. Mišios. Būdamos Kalvarijos kalno aukos sudabartinimas, jos ypatingu būdu patraukė šv. Pranciškaus dėmesį. Savo testamente jis rašė, kad kunigus gerbiąs todėl, jog šie „švenčiausiąjį Kristaus Kūną ir Kraują priima patys ir kitiems dalina", kad jis norįs „šias šventas paslaptis *už viską labiau gerbti* ir tinkamose vietose saugoti". Klausyti tad šv. Mišių buvo šv. Pranciškui didelis džiaugsmas, nes čia jis jautėsi stovįs po Kalvarijos kryžiumi ir savo sielos akimis regįs didžiausią pasaulio dramą. Mišių metu šv. Pranciškui kaip tik ir paaiškėjo jo kelias žemėje, kai jis 1209 m. vasario 24 d. išgirdo skaitant Evangeliją, skirtą šv. Mato šventei. Nors jo laikais nebuvo papročio, kad kunigai laikytų šv. Mišias kasdien, tačiau šv. Pranciškus stengėsi jose dalyvauti kiekvieną kartą, kai tik jos buvo laikomos. Jis buvo nepaprastai džiaugsmingas ir patenkintas, kai popiežius leido pranciškonams kunigams laikyti Mišias jų lūšnelėse ir olose, kuriose jie gyvendavo arba keliaudami apsistodavo. Kristaus kančios bei mirties sudabartinimas turėjo lydėti pranciškonų bendruomenę visame jų kelyje, nes ši bendruomenė juk ir buvo sukurta kančiai reikšti.

Kenčiančiojo Kristaus regimu atvaizdu šv. Pranciškus tapo savo stigmomis, kurias jis gavo 1224 m. Alvernos kalne. Šv. Kryžiaus išaukštinimo šventėje (rugsėjo 14 d.) šventasis atsikėlė dar visai tamsoje prieš saulės tekėjimą ir sukniubęs prie savo trobelės ilgai meldėsi, „apmąstyda-

mas Kristaus kančią ir begalinę Jo meilę“ (Fioretti, 3 consid.). Staiga išvydo padangėje greitai skrendantį šešiasparnį serafimą, turintį nukryžiuoto žmogaus formą. Nepaprasta šviesa nušvietė visą apylinkę. Piemenis, ganančius kalnuose bandas, apėmė baimė, o žmonės sukilo manydami, kad tekanti saulė, nors iš tikro dar buvo naktis. „Pamatęs šį reginį, šventasis nusigando, sykiu tačiau buvo pilnas ir džiaugsmo, ir skausmo, ir nuostabos. Jis džiaugėsi regėdamas Kristų, tokį jam artimą ir mielą. Iš kitos pusės, jo sielą užplūdo skausmas, nes regėjo Išganytoją prikaltą prie kryžiaus. Ypač jis stebėjosi šiuo reginiu todėl, kad žinojo, jog merdėjimas ir kančia yra nesuderinami su serafimo dvasia“ (ibd.). Ką šv. Pranciškus šio reginio metu patyrė ir kas jam buvo Kristaus pasakyta, pasiliks amžina paslaptis. Pats šventasis niekam jos neatskleidė ligi pat savo mirties, o po mirties įvykę „apreiškimai“ yra per daug aiškiai pataikaujantieji šv. Pranciškaus įsteigtiems trims ordinams, kad galėtų būti laikomi autentiškais[77]. Viena yra tačiau tikra: *šis reginys patvirtino šv. Pranciškaus ligi šiol turėtą kenčiančiojo Kristaus pergyvenimą;* patvirtino tuo būdu, kad paženklino šventąjį regimais kančios ženklais. Regėjimui išnykus, šv. Pranciškaus kūne pasiliko Kristaus žaizdos. Šventasis ilgokai jas slėpė nuo savo brolių. Tačiau nuolatinis kraujavimas, ypač šono žaizdos, be to, beveik visiška negalia vaikščioti atkreipė kitų dėmesį, ir, atrodo, brolis Leonas bus buvęs pirmutinis, kuris šią paslaptį patyrė. Jam šv. Pranciškus leido šias šventas žaizdas apraišioti ir puoselėti. Tuo būdu kenčiančiojo Kristaus paveikslas Asyžiaus šventojo būtyje buvo atbaigtas. Šv. Pranciškus tapo „antruoju Kristumi“ ne tik savo sieloje, bet ir savo kūne. Jis yra pirmas stigmatizuotas šventasis. Antgamtinės kilmės stigmos ligi jo Bažnyčios istorijoje yra nežinomos. Tai yra faktas, turįs labai gilią prasmę. Jis rodo, kad *šv. Pranciškus pradėjo naują Kristaus pergyvenimo tarpsnį,* pagrįstą nebe amžinuoju Taboru, bet istorine Golgota. Ir čia kaip tik slypi jo pašaukimo reikšmingumas visam Bažnyčios gyvenimui.

2. Išganytojo buvimas susideda iš dviejų viena nuo kitos skirtingų dalių: iš Jo veiklos žemėje ir iš Jo triumfo danguje. Veikla žemėje prasidėjo gimimu ir baigėsi mirtimi ant kryžiaus. Triumfas danguje prasidėjo prisikėlimu, ėjo per mirusiųjų išgelbėjimą iš pragarų, per grįžimą atgal pas Tėvą ir aukščiausią viršūnę pasieks antruoju

atėjimu teisti gyvųjų ir mirusiųjų, grąžinant Tėvui „amžiną ir visuotinę Karalystę“ (Kristaus Karaliaus šventės prefacija). Žemiškosios Kristaus veiklos forma buvo *kentėjimas* persekiojimų iš pat mažens, nepriteklių jaunystėje ir viešajame gyvenime, netikėjimo Jo pasiuntinybe, išdavimo, galop kankinimų ir mirties. Dangiškojo triumfo forma yra *pergalė:* mirties — prisikėlimu, laiko ir erdvės — kūno perkeitimu, mokinių nedrąsos ir abejonių — Šv. Dvasios atsiuntimu, priešo persekiojimų — krikščionių atsparumu, velnio užmačių istorijoje — Apvaizdos veikimu Bažnyčioje, galop paties blogio — pastaruoju teismu ir būties išskaistinimu. Šios dvi formos turi vidinį ryšį viena su kita: *triumfuojantysis Kristus yra kenčiančiojo Kristaus išsiskleidimas.* „Argi nereikėjo, kad Kristus kentėtų ir taip jeitų į savo garbę?“ *(Lk 24, 26).* Be kančios ir mirties nebūtų buvę nei prisikėlimo, nei anojo antspaudų atplėšimo nuo buvimo knygos, kaip Avinėlio pergalę mums vaizduoja Apreiškimas (plg. *5, 9*). Kristaus persikeitimas Taboro kalne, taip labai patikęs Petrui, buvo praeinantis todėl, kad jis dar nebuvo mirties pergalės vaisius, o tik paprastas Logos dievystės švystelėjimas, kuriam įamžinti reikėjo, kad Kristaus žmogystė kentėtų bei mirtų ir tuo būdu taptų verta ano amžinai trunkančio žibėjimo „kaip saulė“ ir baltumo „kaip sniegas“ *(Mt 17, 2).*

Pagal šias dvi Kristaus buvimo formas yra galimi ir du Jo pergyvenimo bei garbinimo būdai. Galima pergyventi bei garbinti Kristų daugiau kančioje ir galima Jį pergyventi bei garbinti daugiau garbėje. Galima kentėti su Juo žemėje ir galima džiaugtis su Juo danguje. Galima Jį garbinti kaip visiškai sutrintą dėl mūsų nuodėmių — „immolatus in cruce pro homine“,— neturintį „išvaizdos nei grožio“ *(Iz 53, 2);* kaip avinėlį, „vedamą į skerdyklą“ *(Iz 53, 7);* kaip švelnios ir nuolankios širdies asmenį, kuris „nešaukia, nekelia balso, nesiskardena gatvėje, nenulaužia palinkusios nendrės ir neužgesina smilkstančio dagčio“ *(Iz 42, 2—3).* Bet taip pat galima Jį garbinti kaip liūtą „iš Judo giminės“, kuris nugalėjo ir prieš kurį todėl visa kūrinija kniumba ant veido (plg. *Apr 5, 5—13*); kaip „karalių Karalių ir viešpataujančiųjų Viešpatį“, valdantį tautas „geležine lazda“ *(Apr 19, 15—16).* Didysis Penktadienis ir Kristaus Karaliaus šventė yra *liturginės* šių dviejų pergyvenimų išraiškos. Visa didžiojo Penktadienio liturgija yra sutelkta aplinkui Kristų, pridengtą sutrintu savo žmogiškumu, kuris yra atpažįstamas „tarp dviejų

gyvūnų“ (1 skait. tractus), kuris skundžiasi globojęs ir sodinęs Izraelį kaip gražiausią vynuogyną, o šis Jam atsilyginęs rykštėmis, uksusu, ietimi ir kryžiumi (plg. improperia), kuris buvo „nuolankus ligi pat mirties kryžiuje“ (mišparai). Tuo tarpu Kristaus Karaliaus šventės liturgijoje Išganytojas iškyla prieš mus kaip „visatos Karalius“ (prefacija), kuriame yra visa sujungta ir kuriam visa yra palenkta, „ar tai sostai, ar viešpatystės, ar kunigaikštystės, ar valdžios“ (lekcija), kuris „viešpataus nuo jūros ligi jūros ir nuo upės ligi žemės pakraščių“ (offertorium) ir po kurio vėliava kovoti yra žmogui didi garbė (postcommunio).

Bažnyčioje yra gyvi *abu* šie pergyvenimo bei garbinimo būdai. Kaip pačiame Kristuje negalima kančios atsieti nuo garbės, taip lygiai ir Krikščionybėje negalima garbinti arba tiktai kenčiančiojo, arba tiktai triumfuojančiojo Kristaus. Krikščionybės Kristus yra *visas Kristus,* kuriam kančia yra toks pat esminis pradas, kaip ir garbė. Štai kodėl didžiojo Penktadienio liturgijoje jau prabyla pergalės motyvas: „Mes garbiname Tavo kryžių, Viešpatie, ir šloviname Tavo šventą prisikėlimą“ (antifona po improperijų). O kryžiaus himne „Vexilla regis“ aiškiai sakoma, kad „Dievas viešpatauja nuo kryžiaus“; pats gi kryžius yra vadinamas „Karaliaus vėliava“. Iš kitos pusės, Kristaus Karaliaus šventės liturgija tuojau prisimena Kristaus kančią: „Vertas yra Avinėlis, kuris buvo užmuštas, imti galybę ir dievystę, ir išmintį, ir tvirtumą, ir gyrių, ir garbę, ir palaiminimą“ (introitus). Kaip didįjį Penktadienį į kryžių pakeltas Avinėlis vis dėlto spindi karališkuoju purpuru —„arbor... ornata Regis purpura“ („Vexilla regis“),— taip Kristaus Karaliaus šventėje visatos Valdovas yra *užmuštasis* Avinėlis, todėl vertas visokios garbės, kad buvo užmuštas ir atpirko „mus Dievui savo krauju“ *(Apr 5, 9).*

Vis dėlto atskiri Krikščionybės amžiai, atskiros krikščioniškos šalys ir tautos gali labiau pabrėžti bei išryškinti tai vieną, tai kitą Kristaus gyvenimo bei veiklos bruožą. Jų pergyvenimas gali kartais labiau susitelkti aplink Kristų kančioje, kartais vėl labiau aplink Kristų garbėje. Kartais didžiosios Savaitės nuotaika gali prasiveržti ir Velykų metą, o kartais velykinis džiaugsmas gali būti jaučiamas ir gavėnios dienomis. Todėl nors Bažnyčia savo visumoje šiuos du pergyvenimo bei garbinimo būdus laiko pusiausvyroje, vis dėlto atskiros jos dalys gali jiems teikti ir

praktiškai teikia persvaros savo dvasioje ir šią persvarą išreiškia savo liturgijoje. Sakysime, Rytų Bažnyčioje religinio pergyvenimo ir garbinimo centras yra ne tiek kenčiantysis, kiek triumfuojantysis Kristus (Christos pantokrator). Kryžius čia yra pergyvenamas kaip Išganytojo sostas, nuo kurio, pasak šv. Jono Chrizostomo, šviečia Viešpaties galybė ir didybė. Todėl Kristaus pergalė, prasidėjusi prisikėlimo Sekmadienį, išplinta visoje Rytų Bažnyčioje ir visą jos religingumą perskverbia eschatologine dvasia. „Stiprus eschatologinis bruožas,— sako N. Arsenjevas,— ilgesingas ir karštas Bažnyčios maldavimas, džiaugsmingas būsimojo atbaigimo laukimas, bet ne tiktai laukimas, ne tik eschatologija, o jau ir dabar turima amžinojo gyvenimo sąmonė, kad Kristus *yra* prisikėlęs, *tikrai* prisikėlęs, kad Jis yra mus išvedęs iš mirties į gyvenimą, iš žemės į dangų ir kad Jam todėl mes giedame pergalės giesmę: ši pergalės giesmė, šis džiūgaujantis ir visa keičiąs Velykų džiaugsmas net persekiojimų metu (sakysime, Sovietų Sąjungoje), šis galingas susirėmimas su mirties ir pragaro galybėmis, sustingusiais ir negyvais kosmo dėsniais, dabar sulaužytais ir pergalėtais gyvybės pilnatvės,— visa tai yra Rytų Bažnyčios vidinis principas, jos dvasia ir giliausioji jos siela“ [78].

Tą patį maždaug reiktų pasakyti ir apie Vakarų Bažnyčios pirmuosius amžius. Kristaus prisikėlimo pabrėžimas, kurį randame šv. Pauliaus laiškuose, buvo gairės visai pirminei Krikščionybei. Kristus yra mūsų Gelbėtojas ne tuo, kad Jis mirė, bet tuo, kad *Jis mirė ir prisikėlė*. „Jei Kristus neprisikėlė, tai mūsų skelbimas yra tuščias, tuščias ir jūsų tikėjimas“ *(1 Kor 15, 14)*; tuščias todėl, kad neprisikėlimo atveju mirtis pasiliko nenugalėta, o su ja ir nuodėmė, kadangi mirtis yra tiktai nuodėmės pasėka. Jeigu Kristus neprisikėlė, tai pasaulis dar nėra atpirktas, žmonijos atmetimas nėra pašalintas ir ryšys su Dievu neatstatytas. Mes tebegyvename senojo Adomo metą, todėl kiekvienas amžinojo džiaugsmo skelbimas yra tuščias, tuščias taip pat ir tikėjimas tokį džiaugsmą. Kristaus neprisikėlimo atveju „mes esame labiau apgailėtini negu visi žmonės“ *(1 Kor 15, 19)*. Tie, kurie iš viso Kristų netiki, gyvena tiktai šiapus be jokios būsimojo gyvenimo vilties. Tuo tarpu krikščionys, tikėdami Kristų, grindžia juo būsimąją transcendentinę tikrovę. Tačiau jeigu Kristus supuvo karste, kaip ir kiekvienas gyvas padaras, tai Jis nėra mūsų amžinybės pagrindas, ir mes

esame apsigavę, Juo pasitikėdami. „Tuomet valgykime ir gerkime, nes rytoj mirsime“ *(1 Kor 15, 32)*. Štai kodėl pirmieji krikščionys Kristaus prisikėlimą pabrėžė nepaprastai stipriai, nes jame regėjo vienintelį laidą, kad pasaulio istorija iš tikro yra įžengusi į atpirktojo gyvenimo tarpsnį. Prisikėlęs Kristus yra dangiškasis užstatas, kad ir mes prisikelsime ir kad tuo būdu visas žemiškasis mūsų buvimas neišsisems tiktai valgymu bei gėrimu, bet apreikš aukštesnę savo prasmę. Prisikėlimas todėl ir buvo pirmųjų amžių Krikščionybei žmogaus pergyvenimo bei garbinimo centras. Dar niekas iš Kristaus buvimo bei veikimo žemėje nebuvo įvilkta į liturgines formas, o prisikėlimas jau buvo švenčiamas sueigų namuose. *Velykos yra pati pirmoji krikščionių šventė.* Naujas žmogus ir naujas gyvenimas, gimęs iš vandens ir Šv. Dvasios, tiek patraukė savęspi krikščionio dėmesį, jog Evangelija jam atrodė esanti kuriantysis Viešpaties „tepasidaro“, kuriuo „Jis mus pašaukė, nes mūsų nebuvo, kad iš nebūties išeitume į būtį“ [79]. Senojo žmogaus palyginimas su atpirktuoju žmogumi, su atgimusiuoju ir perkeistuoju, sudarė vedamąją gairę Bažnyčios Tėvų moksle, pirmųjų amžių liturgijoje ir privatiniame pamaldume. Neapsiriksime pasakę, kad ši gairė žymėjo visą pirmojo tūkstantmečio Bažnyčios kelią. Religiniame Vakarų krikščionio pergyvenime bei garbinime persvarą turėjo triumfuojantysis Kristus, nors ir ne taip išvystytas ir pabrėžiamas kaip Rytų Bažnyčioje.

3. Tačiau dvyliktajame šimtmetyje garbinimo akcentas pradeda pamažu persisverti *kenčiančiojo* Kristaus pusėn. Jo žmogystė kaip išganymo įrankis pradeda vis labiau patraukti krikščionių dėmesį. Du to paties meto šventieji turėjo šiam lūžiui lemiamą reikšmę: šv. Dominikas rožančiaus įvedimu ir šv. Pranciškus savo stigmomis. Rožančius yra žemiškojo Kristaus kelio apmąstymas, tačiau labai savotiškas, nes organiškai susietas su Marijos dalyvavimu atpirkime. Kristus čia yra mąstomas ne kaip amžinasis Logos priešlaikiniame savo buvime pas Tėvą ir ne kaip visatos Karalius po paskutiniojo teismo, bet *kaip Nazareto Mergelės Sūnus,* jos pradėtas ir pagimdytas, jos paaukotas Jeruzalės šventykloje ir palydėtas Kalvarijon, ją paėmęs į dangų ir apvainikavęs angelų karaliene. *Išganymo paslaptis rožančiuje yra mąstoma Marijos paslapties šviesoje.* Tačiau juk Marija yra žmogus. Ji yra moteris, vadinasi, daugiau stebinti ir kenčianti

negu veikianti ir kovojanti. Ji dalyvavo visuose atpirkimo aktuose ligi pat Šv. Dvasios gavimo (plg. *Apd 1, 14*), bet *kitaip* negu apaštalai. „Drąsiai ir su pasitikėjimu ištverdama slaptą savo skausmą kaip tikroji kankinių karalienė, ji papildė labiau negu visi tikintieji tai, ko trūko Kristaus kančioms Jo Kūnui — Bažnyčiai“ [80]. Tuo būdu Marija pasidarė aukščiausia asmeninė išraiška žmogaus dalyvavimo atpirkime. Tai, kas buvo skirta Kristaus žmogystei ne asmens, bet prigimties pavidalu, išėjo aikštėn Marijos asmeninio apsisprendimo ir iškentimo forma. *Mąstyti tad išganymą Marijos šviesoje reiškia mąstyti žmogaus dalį pasaulio išganyme.* Šiuo atžvilgiu rožančius turėjo nepaprastą reikšmę visam krikščioniškajam religingumui. Šv. Domininko išplatintas, vėliau Bažnyčios palaikomas ir skatinamas jis reiškė krikščioniškojo žvilgio atkreipimą į antrąjį, viduramžiais gal kiek pamirštą atperkamojo Kristaus žygio polių, būtent: į žmogų, į jo egzistencijos kelią, į jo kančios vertę. Rožančius nėra apmąstymas Dievo, kaip Jis yra savyje. Ne, *rožančius yra apmąstymas žmogaus Dievo Atpirkėjo akivaizdoje.* Jame yra aiškiai jausti, kad garbinimo akcentas nuo Kristaus kaip Logos pantokrator yra persisvėręs į Kristų Žmogų, kenčiantį ir mirštantį.

Tą patį reikia pasakyti ir apie šv. Pranciškaus stigmas. Jos buvo nuostabi antgamtinė *malonė.* Tačiau jos taip pat buvo ir *regimas ženklas,* kad sužeistoji Kristaus žmogystė negali būti religiniame gyvenime pamiršta, nes kaip tik per ją yra įvykęs išganymas. Kristus, spindįs savo garbėje, iš tikro yra sužeistasis ir užmuštasis Avinėlis. Savo pasakojime apie antikristą Vl. Solovjovas prasmingai pastebi, kad antrojo Kristaus atėjimo metu, kai žaibas perskrodė dangų nuo rytų lig vakarų, žmonės „išvydo nužengiantį Išganytoją, apsisiautusį karališkuoju apsiaustu ir vinių žymėmis išskėstose rankose“ [81]. Pasaulio Teisėjas ateina į žemę nešinas joje gautomis žaizdomis; nešinas ne tam, kad už jas keršytų, bet kad parodytų, jog kelias į garbę eina tiktai per kančią. *Žaizdos Kristaus Kūne yra ne tik paprasti randai, bet kartu kančios atperkamosios galios regimybė.* Todėl jos yra nuo Kristaus neatskiriamos net ir Jo garbėje. Jos sudaro išganymo prasmenį Jo paties Kūne, kaip kryžius sudaro to paties išganymo prasmenį daiktų srityje. Ir štai šv. Pranciškus buvo pažymėtas šiomis žaizdomis! Ar tai nereiškia, kad pats Dievas norėjo žmonėms priminti savo Sūnaus kan-

čią, kad Jis pats prieš krikščionių akis pastatė gyvą sužeistojo Jėzaus liudytoją? Šv. Pranciškus kaip kenčiančiojo Kristaus paveikslas buvo įsakmus nurodymas į žmogiškumo vaidmenį nešant atperkamąją Viešpaties malonę. Nesvarbu, kad Asyžiaus šventasis, gavęs stigmas, gyveno tiktai dvejus metus (1224.9.14—1226.10.3). Tačiau tasai faktas, pats pirmasis Bažnyčios istorijoje, kad *žmogus žemėje gavo Kristaus kančios ženklus,* buvo toks įspūdingas tolimesniam religingumo išsivystymui, jog jis savaime lenkė krikščionių sielą į kenčiantįjį Kristų. Kaip šv. Domininkas, įjungdamas Mariją į atpirkimo paslaptį, taip šv. Pranciškus, nešiodamas Kristaus žaizdas, sutelkė krikščionių garbinamuosius aktus aplinkui Išganytojo žmogystę, atverdamas tolimesnių šimtmečių religingumui naujų perspektyvų.

Čia tad ir glūdi šv. Pranciškaus kaip „antrojo Kristaus" istorinė pasiuntinybė. Liudydamas savo dvasia ir net savo kūnu kenčiantįjį Kristų, Asyžiaus šventasis atitiesė aną pirmojo tūkstantmečio pergyvenimą, lenkusį krikščionis įsižiūrėti daugiau į ateitį, į visų mūsų būsimąjį išskaistinimą ir dalyvavimą Kristaus garbėje, o mažiau paisyti dabarties, kovos už Dievo Karalystę žemėje ir būtinybės kęsti negandas bei persekiojimus. Konstantino pergalė ir krikščionių išėjimas iš katakombų daugeliui atrodė kaip kenčiančiosios ir kovojančiosios Bažnyčios tarpsnio užbaiga. Jai belikę toliau tik didingai žygiuoti istorijos keliu ligi visiško atsibaigimo Naujojoje Jeruzalėje. Ligi tryliktojo šimtmečio ir net vėliau Bažnyčia jautėsi ne tiek kovojanti ir kenčianti, kiek triumfuojanti. Ji jautėsi esanti atvaizdas ano dangiškojo „Dievo miesto", kuriam žemės karaliai atneša savo garbę ir šlovę (plg. *Apr 20, 24*). Todėl sistemingumas, centralizmas, didingumas, puošnumas ne tik liturgijoje ir Dievo Namuose, bet ir kasdienoje buvo ano meto bažnytinio gyvenimo žymės. Atrodė, kad pasaulis jau yra įimtas į dangaus Karalystę, jau persunktas ir apvilktas Kristumi. Belieka tik laukti Jo antrojo atėjimo, kuris galutinai atskirs avis nuo ožių ir išspręs visas slaptas žmogaus bei gyvenimo problemas, nes viešosios visuomeninės problemos atrodė jau esančios išspręstos. Eschatologinis bruožas yra pastebimas visose ano meto religinėse apraiškose.

Šiandien, kai Europa vėl yra virtusi misijų kraštu, kai jos tiek privatinis, tiek viešasis gyvenimas vėl yra atkritęs į stabmeldybę; dar daugiau, kai europinis žmo-

gus yra pasidaręs *apostata,* vadinasi, blogesnis už pirmykštį stabmeldį,— šiandien mums atrodo naivus viduramžių pasitikėjimas Bažnyčios pergale. Be abejo, velykinis džiaugsmas niekad neturi užgesti krikščionio egzistencijoje. Kristaus prisikėlimas kaip būsimojo gyvenimo laidas niekad neturi būti pastūmėtas į pašalį. Vis dėlto triumfuojančiojo Kristaus pastatymas garbinimo centre ir viso religinio gyvenimo sutelkimas aplinkui jį slepia savyje pavojų pamiršti gyvenamąją tikrovę arba jos bent tinkamai neįvertinti. Prisikėlusiojo Kristaus akivaizdoje krikščionys greitai pasijunta kaip apaštalai Taboro kalne: jiems pasidaro gera čia būti, ir jie pradeda statytis palapines, nekreipdami dėmesio į tai, kad šios palapinės dar anaiptol nėra amžinosios padangtės išskaistintoje būtyje, kad visai krikščionijai dar reikia kentėti ir mirti ir tik *šiuo būdu* įeiti į Kristaus jai prirengtą garbę. Viduramžių pasitikėjimas Bažnyčios triumfu žemėje kaip tik ir buvo pažadintas šio apgaulingo Taboro. Viduramžiai neatkreipė pakankamo dėmesio į amžiną tiesą, kad *Bažnyčia žemėje niekad nėra triumfuojanti, bet visados kovojanti ir kenčianti.* Jeigu ji kartais ir pergyvena trumpas triumfo valandėles, tai jos turi tą pačią prasmę kaip ir iškilmingas Kristaus įžengimas Jeruzalėn, kai „minia tiesė savo drabužius ant kelio" *(Mt 21, 8).* Tačiau po keletos dienų ta pati minia šaukė Piloto kieme: „Ant kryžiaus, ant kryžiaus Jį!" *(Lk 23, 21),* o paskui stovėjo Kalvarijos kalne ir tyčiojosi iš Nukryžiuotojo (plg. *Lk 23, 35—36*). Kas tad susižavėtų Kristaus įžengimu į Jeruzalę ir manytų, esą Bažnyčia turinti būti šio įžengimo išsiskleidimas istorijoje, tas skaudžiai apsiriktų ir tuojau būtų priverstas sekti Kristumi Jo kelyje į Alyvų kalną ir į Golgotą, nešant sunkų kryžių ir išgeriant karčią kančios bei paniekos taurę. Šv. Mišios, tasai centrinis Bažnyčios aktas, aiškiai rodo, kad *Bažnyčios kelias yra Kristaus kančios kelias.* Jei ant jos altorių šios kančios sudabartinimas įvyksta nekruvinu būdu, tai kasdieninėje jos egzistencijoj kartojasi *kruvina* Kristaus kančia ir mirtis.

Šv. Pranciškus Asyžietis tad ir buvo didelis įspėjimas nepasiduoti anai neperkeistojo Taboro apgaulei. Savo būtimi jis parodė, kad kol esame žemėje, tol visi mes — tiek kiekvienas skyrium, tiek visi drauge — galime išreikšti tiktai kenčiantįjį, bet ne triumfuojantįjį Kristų. Be abejo, Jo garbė danguje yra galutinis visų mūsų tikslas. Prisikelti iš mirusiųjų ir susijungti su Juo amžinybei yra pa-

grindinis mūsų troškimas, mūsų žemiškojo gyvenimo prasmė, mūsų būties atbaigimas ir įvykdymas. Tačiau kelias į visa tai veda tiktai per kančią. Tiktai kančia mus atveria visiškam Dievo apsigyvenimui mumyse[82], o be šio apsigyvenimo nėra įmanomas joks perkeitimas. Apmąstydamas sužeistąją Kristaus žmogystę, šv. Pranciškus iš tikro apmąstė visą žemiškąją krikščionio egzistenciją ne tik individualine, bet ir bendruomenine prasme. Asyžiaus šventasis nujautė, kad pasaulis dar anaiptol nėra sudievintas, kaip anais laikais atrodė, kad savo neapykantoje jis greitai sukils prieš Bažnyčią, ją paniekins, persekios ir kankins, kaip persekiojo ir kankino Kristų. Todėl *šv. Pranciškaus pašaukimas ir buvo atskleisti krikščionijai kryžiaus kelią.* Šv. Pranciškus yra įkūnytas atsakymas, kurį Kristus davė apaštalams Taboro kalne. Kai šie susižavėjo Kristaus persikeitimu ir pasiūlė pastatyti ten palapines, Išganytojas nieko jiems į šią pasiūlą neatsakė, bet su Moze ir Eliju „kalbėjo apie mirtį, kurią turėjo iškentėti Jeruzalėje" *(Lk 9, 31)*. Taip lygiai elgėsi ir šv. Pranciškus. Kai viduramžių krikščionija jautėsi gyvenanti triumfuojančioje Bažnyčioje, Asyžiaus šventasis nešiojo Kristaus kančios ženklus savame kūne; ženklus neperkeistus, nespindinčius palaima ir saldumu, bet skausmingus, kraujuojančius, kliudančius vaikščioti, stovėti ir ilsėtis. Tai buvo įspėjimas ir sykiu pranašystė. Šv. Pranciškaus stigmų gavimo dieną Bažnyčia baigė vaizduoti Kristaus įžengimą į Jeruzalę. Prieš jos akis atsivėrė kančios ir agonijos kelias. Kristaus kryžius visu savo sunkumu, bet sykiu ir išganingumu iškilo tolimesnėje jos istorijoje. Šv. Pranciškus kaip kenčiančiojo Kristaus paveikslas stovi naujosios bažnytinio gyvenimo epochos angoje.

4. Vis dėlto šv. Pranciškus nebuvo tiktai kančios prasmuo, tik nurodymas į ją ir į jos būtinybę krikščioniui. Ne, *jis pats buvo kančios tikrovė*. Jau esame minėję, kad visą gyvenimą jis sirguliavo: tai akimis, tai skrandžiu, tai blužnimi. Šalia šių grynai kūninių skausmų jis kentė alkį ir šaltį, viršinių patogumų stoką, pavydą ir net persekiojimus, galop savo idealo nesupratimą ir nevykdymą. Nėra jokios abejonės, kad pats skaudžiausias dalykas buvo šventajam regėti, kaip jo *mažesnieji broliai,* pradžioje iš tikro buvę patys mažiausi, vis labiau stiebiasi aukštyn, norėdami kitus pasivyti tiek mokslu, tiek turtu. Tačiau visa tai šv. Pranciškus kentėjo nuostabiai kantriai.

Kančia jo buvo laisvai prisiimta, todėl mielai jis ją pakėlė ir ja net didžiavosi, nes ji buvo vienintelis dalykas, kuriuo žmogus iš viso gali didžiuotis. Kentėjimai valė šventąjį, kaip ugnis valo geležį nuo rūdžių. Todėl jis nuo kančios nebėgo, bet priešingai, jos net ieškojo, prisiimdamas ją kiekviena proga.

Skaistinamąją kančios galią šv. Pranciškus patyrė jau pačios pirmosios sunkios ligos metu 1204 metais. Tuo laiku jis turėjo dar tik dvidešimt dvejus metus, vadinasi, buvo pačiame jaunystės žydėjime. Motinos rūpestingai slaugomas, viskuo aprūpintas, būdamas jauno amžiaus, jis ligą nugalėjo ir netrukus pasveiko. Tačiau kančia jam atskleidė vieną dalyką, kurio ligi tol jis nebuvo patyręs, būtent *būties dužlumą*. Teoriškai visi mes žinome, kad daiktai praeina. Tačiau regėdami, kad pavasaris atgimdo gamtą iš žiemos sustingimo, kad mirtį nugali gimimų gausumas, kad griovybos padarytus plyšius gausiai užpildo kūryba, mes pradedam būties nykstamumo nepergyventi *egzistenciškai*. Mes turime nykstamumo sąvoką, bet mes labai dažnai neturime nykstamumo jausmo. Net pati mirtis mums atrodo lyg koks netikras sapnas. Mes, tiesa, žinome, kad visi miršta. Bet kaip tik šie „visi" ir pridengia pajautimą, kad *mes patys* miršame, kad *mes patys* praeiname, kad gal rytoj ar poryt *mūsų pačių* nebebus. Mirtis stovi prieš mus tarsi kažkoks svetimas dalykas, ištinkąs visus kitus, bet tiktai *tuo tarpu* ne mus. Mirties būtinybė ne sykį yra virtusi racionaliu dalyku, nepasiekiančiu mūsų pergyvenimo.

Tuo tarpu kančia šitokį pergyvenimą kaip tik pažadina. Kas yra ilgai ir sunkiai sirgęs, tas žino, kad po ligos pasaulis pasirodo visiškai kitoje šviesoje. Nuolatinis jo atsinaujinimas gamtos jėga ir žmogaus kūryba nebepajėgia paslėpti jo praeinamumo. Visos pastangos sulaikyti būtį, kad ji nenyktų, apsireiškia mums kaip apgaulingos, kaip savotiškas akių pridengimas, kilęs iš baimės, kad ir mes patys praeiname. Kiek būdamas sveikas žmogus temato būties pastovumo pergalę kovoje su jos nykstamumu, tiek praleidęs ligą jis regi nebūtį, į kurią visa stengiasi grįžti. Ne vienam tad liga virsta naujo gyvenimo pradžia; naujo ta prasme, kad atveria kitokį būties pergyvenimą ir atskleidžia gilią ontologinę tiesą, jog *kiekviena būtybė šalia aistringo būties troškulio slepia savyje ir nebūties polinkį.*

Tokia pradžia buvo 1204 metų liga ir šv. Pranciškui.

Tiesa, ją pergalėjęs, jis vėl įsijungė į kasdienos gyvenimą, vėl dalyvavo puotose bei išdaigose ir net dar aistringiau negu pirma. Tačiau jo vidus jau nebebuvo toks pat. *Po ligos šv. Pranciškus neteko skonio pasauliui.* Jis džiaugėsi juo ir naudojosi, bet kaip tasai, kuris išsiplikina burną: jis nebejautė daiktų skanumo. Viskas jam buvo lyg pelenai. Būtis buvo nužydėjusi: liga nuraškė jos žiedus. Be abejo, šventasis galėjo nekreipti dėmesio į šį peleninį būties pavidalą ir mėginti jos neskanumą pakeisti jos pomėgių gausa, kaip tai daro tūkstančiai pasveikusiųjų. Vis dėlto šv. Pranciškus turėjo per daug aštrų dvasios žvilgį, kad galėtų save patį apgauti ilgesnį laiką. Senasis gyvenimo būdas, netekęs sultingumo, turėjo būti paliktas ir susikurtas naujas. Atsivėrusi vidaus tuštuma turėjo būti iš naujo užpildyta kitokiu turiniu. Štai kodėl šv. Pranciškus iš sykio pasišovė būti riteriu. Tolimos šalys ir svetimi žmonės turėjo pakeisti jam pilka virtusią pirkliška Asyžiaus aplinką. Štai kodėl jis greitai pakluso, išgirdęs Spolete balsą, kuris jį kvietė tarnauti ne pasauliui, bet Siuzerenui. Ir štai kodėl jis galop džiaugsmingai vertė Mišių knygą bažnyčioje ir buvo laimingas užtikęs nurodymą, jog naujajame savo kelyje jis turįs neimti „nei aukso, nei sidabro, nei pinigų savo juostose, nei delmono, nei dviejų jupų, nei kurpių, nei lazdos" *(Mt 10, 9)*. Į ligos atskleistą būties tuštumą pats Viešpats įdėjo *savą* turinį. Šv. Pranciškus jį priėmė, pavertė savu, su juo sutapo ir tuo būdu virto *nauju* žmogumi, kuris rodo, kad iš tikro kančia mus atgimdo dieviškajam gyvenimui.

Tai buvo pirmasis kančios pasiskardenimas Asyžiaus šventojo būtyje. Jis pasibaigė *laimingai,* tačiau ne ta prasme, kad šventojo organizmas nugalėjo ligą, bet ta, kad *kančia išvadavo jo dvasią iš klaidingo santykio su pasauliu.* Anasai džiaugsmas daiktais, kurio šv. Pranciškus buvo pilnas prieš 1204 metus, buvo netikras, nes jis buvo apašťalų džiaugsmas Taboro kalne. Liga atskleidė naują džiaugsmą, būtent *džiaugsmą perkeistąja būtimi.* Tačiau ši perkeistoji būtis galėjo kilti tik iš kančios. Ji buvo jau Dievo *malonė,* nužengusi į kančios atvertą tuštumą. Kančia buvo kelias į šią perkeistąją būtį ir tuo pačiu kelias į tikrąjį bei tobuląjį džiaugsmą, apie kurį šventasis taip karštai kalbėjo broliui Leonui. Štai kodėl šv. Pranciškus kančios ieškojo ir jos troško, nes jis troško anos naujos būties, ano amžinojo, nebepraeinančiojo Taboro, išaugančio iš Kalvarijos kryžiaus. Laisvė kęsti ir

šioje laisvėje apsireiškianti žmogaus didybė buvo Asyžiečiui vienas iš pagrindinių viso jo gyvenimo principų.

Niekur tad turbūt skaistinantis kančios vaidmuo nėra toks ryškus kaip šv. Pranciškaus gyvenime. Viešpaties nusileidimas į kentėjimų pravertą būties tuštumą čia yra beveik pojustiškai apčiuopiamas. Senųjų drabužių išsivilkimas ir jų grąžinimas tėvui yra simbolis senojo žmogaus išsivilkimui. Šv. Pranciškuje tiesiog matyti, kaip malonė nužengia į žmogaus būtį ir ją perskverbia, joje išplinta ir ją sudievina. Tuo būdu čia matyti ir tasai skaistinantis kančios vaidmuo arba ta šviesioji kančios pusė, apie kurią mums kalba N. Berdiajevas. Savo knygoje „Apie žmogaus paskirtį" jis skiria dvi kančios rūšis: „Pirmoji, šviesi ir atperkanti, veda į gyvenimą. Iš tikro žmogus gali pakelti kančią, virstančią jam šviesa, malone ir atgimimu. Antroji, tamsi ir pragariška, veda į mirtį. Jeigu visi žmogų ištinką kentėjimai — artimųjų netekimas, liga, neturtas, pažeminimas, nusivylimas bičiuliais, išdavimas ir vienatvė — gali būti jam apsivalymo ir atgimimo priežastis, tai, iš kitos pusės, jie taip pat gali jį sulaužyti, visiškai aptemdyti, sunaikinti ir užmušti jame gyvenimo prasmės pajautimą" [83]. Štai kodėl Berdiajevas ir sako, kad „pirmoji gailestingumo pareiga ir yra vaduoti kūriniją iš šios antrosios kančios ir skleisti valomąjį veikimą pirmosios".

Šis Berdiajevo daromas skirtumas atskleidžia mums gilią priešginybę, kuri glūdi kančioje, kaip ir kiekviename kitame mūsosios egzistencijos prade. Kančia, kaip teigia krikščionybė, yra nuodėmės pasėka. Ji yra *blogis*. Todėl žmonijos ir net neprotingos kūrinijos pastangos mėgina kančią pergalėti ir pasiekti tokią būseną, kurioje „nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo daugiau nebebus" *(Apr 21, 4)*. Iš kitos tačiau pusės, kančia yra vienintelis realus būdas apsivalyti ir į minėtą būseną patekti. Iš to kyla nuostabus krikščioniškojo gyvenimo paradoksas: *kančia yra pergalima jos iškentėjimu*. Kristus yra didingas ne tuo, kad Jis kaip Dievas galėjo nemirti (pagrindo mirti Jame nebuvo, nes Jame nebuvo nuodėmės), bet tuo, kad Jis laisvai prisiėmė mirtį, ją iškentė ir tuo ją pergalėjo pačioje jos esmėje. Paviršutinis mirties triumfas Golgotoje iš tikro buvo galutinis jos pralaimėjimas, nes čia mirtis susidūrė su savanorišku jos priėmimu ir todėl neteko fatališko savo pobūdžio, taip labai jai esmingo istorijoje prieš Kristų. Taip yra ne tik krikščionio santykyje su mir-

timi, bet ir apskritai su kentėjimais. Kas kenčia laisvai, pergali kančią.

Čia tad ir glūdi ana šviesioji kančios pusė. Žmogus atgema kančioje tik tada, kai jis ją prisiima ir laisvai iškenčia. Atperkamoji kančios prasmė yra ne ta, kad ji turėtų kokį nors pozityvinį turinį, vadinasi, kad ji *ontologiškai* būtų gėris, kaip linksta manyti manichėjiškai nusiteikusios sielos, bet ta, kad laisvai kenčiama kančia atveria mūsų būtį Dievui, kuris vienintelis mus atstato ir perkeičia. Todėl ne kančia kaip tokia mus atgimdo, bet tai padaro Viešpats. Kančia tik sunaikina mumyse senąjį žmogų, tik atidaro mūsų būties tuštumą, tik atskleidžia mūsų polinkį nebūti. Tačiau kadangi mes ją *laisvai* kenčiame, tuo pačiu, iš vienos pusės, pripažįstame senojo žmogaus nevertingumą ir leidžiame jam kančioje nykti, iš kitos — atsivėrusią savo tuštumą nukreipiame į Dievą, kad Jis užpildytų ją savimi pačiu. Jeigu kančia yra nuodėmės pasėka, tai ją prisiimti reiškia prisiimti *nuodėmės pasėką* ir tuo pačiu išpažinti nuodėmę *kaip kaltę*. Laisvai kenčiama kančia yra egzistencinė mūsų išpažintis. Tai prisipažinimas esant nusidėjėliu ir kentėjimas už nusidėjimą. Tokią išpažintį atliko Kristus ant kryžiaus visos žmonijos vardu, laimėdamas jai visai išganymą. Tokią išpažintį atlieka kiekvienas krikščionis savais kentėjimais, laimėdamas savai sielai amžinybę. Skaistinančioji kančios galia glūdi jos laisvėje.

Jeigu tačiau žmogus kančios neprisiima, nepadaro jos sava, o pergyvena ją kaip primestą jam iš viršaus, prieš kurią jis purtosi visu savo vidumi, tuomet ji žmogų sužlugdo ir sunaikina. Priešintis kančiai savo viduje reiškia priešintis nuodėmės pasėkai ir tuo būdu neigti žmonijos solidarumą kaltėje. Tai reiškia laikyti save nenuodėmingu ir todėl kančios nereikalingu. Esmėje tai yra melas, nes kiekvienas žmogus yra nuodėmės paliestas ne tik dėl savo gimimo iš Adomo nuodėmės, bet ir dėl savo asmeninių veiksmų. Kiekvienas, kuris sakosi esąs be nuodėmės, yra melagis. *Kančios nepriėmimas kaip tik ir yra melavimas savo būtimi.* Tai pastanga išsiveržti iš pirmykštės kaltės visuotinumo ir savą individualinę būtį padaryti netikrą. Štai kodėl ši melaginga būtis pradeda neprisiimtoje kančioje irti. Melas juk, kaip ir kiekvienas blogis, yra nebūtis. Kas tad melu grindžia savo gyvenimą, tas neišvengiamai sudūžta. Juk savo egzistencijoje mes negalime rinktis tarp kančios ir nekančios. *Kančia yra visų mūsų likimas.*

Mums belieka tik pasirinkti: laisvą kančią ar priverstinę kančią. Kęsdami laisvai, mes save statome. Kęsdami iš prievartos, mes save žlugdome. Pavadindamas šios rūšies kančią *pragariškąja,* Berdiajevas kaip tik ir atskleidžia, kad *pragaras prasideda jau žemėje,* nes iš protesto prieš kančią kaip tik kyla didžiausias žmogaus nužmoginimas.

Šv. Pranciškaus gyvenime šios rūšies kančios nėra nė pėdsakų. Jis niekad savo viduje su kančia nekovojo, jos neneigė, prieš ją neprotestavo. Jau pati pirmoji liga pasirodė jo gyvenime savo šviesiąja puse, kuri paskiau lydėjo jį visą tolimesnį jo kelią. Kančios laisvė, absoliutaus laipsnio pasiekusi Kristaus kryžiuje, šv. Pranciškaus būtyje buvo regima nuostabiai ryškiai. Šiuo atžvilgiu Asyžiaus šventasis taip pat buvo ištikimas didžiojo Valdovo šauklys bei reiškėjas. Šiuo atžvilgiu jis taip pat buvo „antrasis Kristus". Tačiau kaip tik todėl kančia jį tiek išskaistino, jog Dievas jame spindėjo jau net žemiškojo jo buvimo metu. Rodydamas žydams Jėzų, nuplaktą, sukruvintu veidu, „erškėčių vainiku ir purpuriniu drabužiu" *(Jn 19, 5),* Pilotas tarė: „Štai žmogus — ecce Homo!" ir šitais žodžiais visai nesąmoningai išreiškė visą žmogiškosios egzistencijos žemiškąjį kelią. Žmogus yra tikrai žmogus, žmogus aukščiausiame savo pakilime tada, kai jis atsistoja prieš minią *aukos pavidalu.* Šv. Pranciškaus gyvenime šis aukos pavidalas buvo tikroji jo būsena. Tuo metu, kai „kiekvienas didžiavosi drabužių puošnumu ir pramogų didingumu", kai „visi buvo pilni savimeilės ir godumo" (pop. Pijus XI), šv. Pranciškus atsistojo prieš visą šią minią kaip elgeta, kaip paskutinysis, kaip kenčiantysis ir sužeistasis. Tryliktojo šimtmečio akivaizdoje jis iš tikro buvo paties Viešpaties išvestas į istorijos sceną ir parodytas krikščionijai kaip „štai žmogus": štai tasai, kuriame žmogiškumas yra pasiekęs aukščiausią laipsnį, nes yra pasidaręs labiausiai panašus į Piloto parodytą dieviškąjį „ecce Homo". Tuo labiau šitoks yra Asyžiaus šventasis mūsų amžiaus akivaizdoje, kai supagonėjusi minia bėga nuo kančios, bėgdama sykiu ir nuo žmogiškumo. Šia prasme šv. Pranciškus yra didelis įspėjimas mūsų laikams, kurie didžiuojasi savo humanizmu nepastebėdami, kad *humanizmas yra pastovus tik tada, kai jis yra perėjęs kryžiaus kelią.* Kiekvienas Kalvarijos kalno aplenkimas yra sykiu ir humanizmo esmės aplenkimas.

„Ecce Homo“ yra pats tikriausias ir pats aukščiausias humanizmas.

5. Šitaip kančios apvalytas bei paruoštas šv. Pranciškus ir mirtį sutiko taip, kaip ją turėtų sutikti kiekvienas krikščionis. Žiūrint žemiškosiomis akimis, Asyžiaus šventasis mirė ne laiku, teturėdamas tik keturiasdešimt ketverius metus, vadinasi, pačiame savo amžiaus stiprume. Tačiau žiūrint į visa tai antgamtiniu atžvilgiu, šis nuostabus šventasis jau buvo atlikęs savo pasiuntinybę. Stigmų gavimas apvainikavo visą jo veiklą ir kartu buvo ženklas, kad jo uždavinys šiame pasaulyje jau įvykdytas. Tai aiškiai jautė ir pats šventasis. Todėl kai gydytojas, įsakmiai jo paklaustas, ką manąs apie jo ligą, pastebėjo, jog šventajam belieka gyventi tik trumpą laiką, šis nenusiminė, bet tik susimąstė, o paskui džiaugsmingai tarė: „Tad ateik, sesute mirtie“ ir čia pat savai „Saulės giesmei“ prirašė jau minėtą pastarąjį punktą, kuriame Viešpats yra garbinamas mūsų kūno mirtimi. Mirtis šv. Pranciškui buvo tik pastarasis žingsnis jo kelyje į Dievą, ir jis žengė jį ne tik drąsiai, bet sykiu ir labai prasmingai. Anoji daiktų gelmė, kuri buvo jam atsivėrusi 1205 metų vasaros naktį, visu savo nuostabumu apsireiškė merdėjimo valandą. Čia šventasis parodė, kad iš tikro jis pergyvena būtį simboliškai, kad už jos regimybės jis jaučia kitą tikrovę, žymiai pilnesnę ir tikresnę negu toji, kurią mes patiriame savo pojūčiais. Trys šv. Pranciškaus veiksmai yra šiuo atžvilgiu būdingi: duonos laužymas, drabužių išsivilkimas ir giesmė. Visi jie buvo atlikti priešmirtinėje kančioje ir visi jie turi gilią prasmę.

Naktį iš spalių 1 į 2 1226 metais šv. Pranciškus labai kentėjo, negalėdamas nė akių sudėti. Kai rytą skausmai kiek aprimo, jis paprašė sukviesti visus Porciunkulėje esančius brolius, dėjo kiekvienam ranką ant galvos ir laimino. Paskui liepė atnešti duonos ir sulaužyti ją į gabalėlius, nes jis pats buvo jau toks silpnas, jog laužyti nebepajėgė. Palaiminęs kąsnelius, savo ranka jis padalino juos broliams, kad suvalgytų (plg. Spec. perf. 280). Nėra abejonės, kad šv. Pranciškus tuo norėjo „duoti savo broliams tokį pat meilės ženklą“, kokį Kristus buvo davęs savo apaštalams Paskutinės Vakarienės metu (Spec. perf. 281). Kaip jo didysis Valdovas, prieš palikdamas mažąjį savo būrį, laužė duoną, liepdamas visą žemiškosios istorijos metą tai daryti Jo atsiminimui (plg. *Lk 22, 19*), taip lygiai ir Jo šauklys norėjo palikti savo atsiminimą

brolių dvasioje, padalindamas jiems savo palaimintosios duonos kąsnelius. Tai buvo nepaprastai nuostabus aktas. Dažnas mirštantysis dalina savo pinigus, savo daiktus, savo veikalus, kad tuo būdu pasiliktų gyvas savo artimųjų sąmonėje. Tai yra noras gyventi *daikto galia*. Gautas iš mirusiojo daiktas turįs reikšti jį patį, turįs apie jį kalbėti ir jį nuolatos priminti. Mes nesistebime šiuo elgesiu, nes jis mums yra toks įprastas! O tačiau savyje jis yra labai keistas. Kaip tai įvyksta, kad krikščionis savam atsiminimui išsaugoti renkasi *daiktą*? Argi jis netiki gyvensiąs po mirties *asmeniškai* ir turėsiąs *asmeninių* santykių su gyvaisiais? Argi Vėlinių šventė, gedulingoji liturgija, maldos už mirusius, Mišiose kasdien kartojamas mirusiųjų prisiminimas, galop kenčiančiosios Bažnyčios bendruomenė, kuriai priklauso skaistyklos sielos,— argi visa tai nėra asmeninio mirusiųjų buvimo teigimas? Ar visa tai nėra asmeninių santykių pripažinimas? Kodėl tad krikščionis savą atsiminimą saugoti paveda ne šiai visa apimančiai Bažnyčios bendruomenei, kurią mes vadiname Šventųjų Bendravimu, bet paprastam, negyvam ir nebyliam daiktui? Argi pro šitokį pavedimą nebyloja stabmeldiškas netikėjimas asmeniniu pomirtiniu gyvenimu ir asmeniniu ryšiu su pasilikusiais žemėje? Kam Šventųjų Bendravimo tiesa nėra teorinis teigimas, o egzistencinis pergyvenimas, tas nori būti atsimenamas ne daikto galia, bet gyvenimu šioje visuotinėje bendruomenėje.

Būdamas pilnutinis krikščionis, šv. Pranciškus norėjo išsaugoti savo atsiminimą visiškai kitokiu būdu, tokiu pat, kokiu jį istorijoje išsaugojo pats Kristus. Tiesdamas po Vakarienės pašvęstąją Taurę savo mokiniams, Išganytojas kalbėjo: „Ta Taurė yra naujoji Sandora mano kraujyje, kuris bus už jus išlietas“ *(Lk 22, 20)*. Tuo Kristus aiškiai pasakė, kad savo mirtimi Jis kuria naują bendruomenę tarp Dievo ir žmogaus ir kad šioje bendruomenėje Jis yra kertinis akmuo ir Galva. Valgyti tad Duoną ir gerti Vyną reiškia prisiminti šios naujosios Sandoros buvimą ir sykiu mūsų dalyvavimą joje; prisiminti ne kokiu nors teoriniu žodžiu, bet *egzistenciniu aktu,* kuriuo ši sandora yra įsteigta, kuriuo ji laikosi ir kurio esmę sudaro mūsų asmeninis susilietimas su pačiu Išganytoju. *Eucharistinė puota yra atsiminimas Kristaus buvimo istorijoje.* Tai yra šio atsiminimo vykdymas laike ir erdvėje, nes Kristus gyvena naujojoje Sandoroje asmeniškai, todėl tik šios asmeninės prezencijos sudabartinimas yra

Jo atsiminimo gaivinimas. Kristų prisimename ne turėdami prieš akis kokį nors Jo paliktą daiktą, bet asmeniškai su Juo susitikdami Duonoje ir Vyne.

Tokiu pat būdu norėjo savo atsiminimą palaikyti ir šv. Pranciškus. Dalindamas savo broliams savo paties palaimintos duonos kąsnelius ne saugoti, bet *suvalgyti,* jis nukreipė mūsų žvilgį į naująją Sandorą, kurioje visi mes laikomės ir todėl vieni su kitais susitinkame ir vieni kitus prisimename, vis tiek, ar kovotume žemėje, ar kęstume skaistykloje, ar džiaugtumės danguje. *Krikščionio atsiminimas gyvena Šventųjų Bendruomenėje.* O kelias į šią Bendruomenę eina tiktai per Duonos laužymą. Kas tad artinasi prie Viešpaties Stalo, tas artinasi prie Jo Kūno narių, susiliečia su jais ir juos prisimena. Anuo simboliniu duonos laužymu bei laiminimu šv. Pranciškus kaip tik ir norėjo, kad broliai jį atsimintų ne žiūrėdami į jo abito lopelį, ne vartydami jo paliktą laišką ar lankydami jo gyventą vienutę, bet dalyvaudami *Eucharistinėje Puotoje* kaip visos Šventųjų Bendruomenės susitikimo šventėje. Kristaus atsiminimo būdas turėjo būti ir Jo šauklio atsiminimas. Šv. Mišios ir Komunija turėjo būti susilietimas su Asyžiaus šventuoju kaip naujosios Sandoros dalyviu. Palikdamas šią žemę ir pereidamas į dangiškojo Tėvo buveines, šv. Pranciškus norėjo, kad jo atsiminimas būtų gaivinamas ne gamtinėmis, bet antgamtinėmis priemonėmis. Duonos laužymas mirties akivaizdoje buvo didysis Asyžiečio testamentas visai krikščionijai.

Antrasis nuostabią simbolinę reikšmę turįs aktas yra *drabužių išsivilkimas.* Jausdamas artėjant paskutinę valandą, šv. Pranciškus paprašė, kad broliai jį išrengtų nuogą ir paguldytų ant plikos žemės. „Šitaip gulėdamas, išvilktas iš vargingo savo drabužio, pakėlęs akis į dangų ir paskendęs nujaučiamame džiaugsme, kairiąja ranka prisidengęs šono žaizdą, kad kiti jos nematytų, šventasis kalbėjo savo broliams: „Aš savo atlikau. Ką jūs turite daryti, tepamoko jus Kristus““ (Celano 130—131). *Drabužių išsivilkimu šv. Pranciškus baigė savo pasiuntinybę pasaulyje.* Jo pašaukimas, kaip sakyta, buvo reikšti kenčiantįjį Kristų ir skelbti kryžiaus kelią krikščioniškajai egzistencijai. Tai Asyžiaus šventasis vykdė savo neturtu ir kentėjimais, savo paprastumu ir nusižeminimu. Visi jo elgesiai buvo Išganytojo gyvenimo prasmenys. Bet visi jie buvo išsklaidyti ilgų metų eigoje. Todėl mirties valandą šventasis norėjo juos visus sutelkti į vieną veiksmą

ir juo vienu regimai išreikšti visą jam Viešpaties skirtą uždavinį. Drabužių išvilkimas ir paguldymas ant žemės kaip tik ir buvo šitoks veiksmas. Tai buvo prasmuo anos Kalvarijos kalno scenos, kai Išganytojas taip pat buvo apnuogintas ir ištiestas ant žemės, kad būtų prikaltas prie kryžiaus. Ir vis dėlto tai nebuvo Kristaus mirties aplinkybių pamėgdžiojimas. Tai buvo grąžinimas pasauliui visko, kas buvo jo, ir sykiu nusilenkimas žmogaus dulkės likimui, nuo kurio nėra laisvas net nė didžiausias šventasis.

Mirtis yra būdinga tuo, kad jos valandą žmogus pasilieka vienų vienas. Nuo jo pasitraukia ne tik pasaulis, bet net ir Dievas. Kristaus atodūsis ant kryžiaus „mano Dieve, mano Dieve, kodėl palikai mane“ *(Mt 27, 46)* yra šios nuostabios vienatvės išraiška. Todėl yra visai suprantama, kad juo žmogus mirties akivaizdoje yra laisvesnis nuo ryšių su daiktais, juo lengviau jis apsisprendžia Viešpaties atžvilgiu, nes jo *aš* tuomet nėra blaškomas pašalinių rūpesčių. Ir priešingai, juo labiau mirties valandą žmogus jaučiasi dar daug nuo ko neatsipalaidavęs, juo sunkiau jam yra susitelkti aplinkui Dievą ir pergyventi Jį kaip vienintelę atramą bei priebėgą. Mirtis, kaip ir kančia, yra kilni tik tada, kai ji esti laisva. O laisva ji esti tada, kai žmogus ją pasitinka ir prisiima *visu savimi;* vadinasi, kai ji jam yra ne pašalinis ir atsitiktinis, bet centrinis ir pats svarbiausias jo egzistencijos aktas. Mirtis „netyčia“ iš tikro yra nelaimė ne tik psichologiškai, bet ypač *teologiškai,* nes tokiu atveju žmogus praeina pro tikrosios egzistencijos šalį. Kaip ne vienas manosi gyvenąs, o iš tikro, pasak Apreiškimo, yra miręs (plg. *3, 1*), taip lygiai ne vienas sakosi miršta̧s, o iš tikro tiktai „gauna galą“. Skirtumas tarp „mirti“ ir „gauti galą“ yra labai aiškus ir labai didelis. Tačiau kad žmogus tikrai mirtų, o ne tiktai „gautų galą“, jis turi šią nepaprastą valandą būti grynas *aš,* vadinasi, palikęs bet kokią daiktinę būseną ir išsilaisvinęs iš bet kokio ryšio, kuris temdo ar iškreipia jo asmenį.

Šv. Pranciškaus drabužių išsivilkimas kaip tik ir buvo toksai išsilaisvinimo aktas. Asyžiaus šventasis visą gyvenimą bėgo nuo daikto, kad galėtų būti tikruoju asmeniu. Jis nenorėjo turėti nieko *sava,* išskyrus Viešpatį Dievą. Abitas jam buvo pasilikęs vienintelis, kuriam dar tiko šis trumputis savybinis įvardis. Tačiau mirties valandą ir jo buvo per daug. Mirties valandą šventasis troško pa-

silikti visiškai plikas savo kūnu, kad būtų visiškai laisvas savo dvasia. Jis visas norėjo susitelkti aplinkui Dievą ir atsistoti Jo akivaizdoje toks, koks buvo išėjęs iš kuriančiųjų Jo rankų. Todėl jis nepaprastai pradžiugo, kai gvardijonas jam atnešė kitus drabužius ir tarė: „Štai abitas, kelnės ir gaubtuvas! Aš tau juos paskolinu" (Celano 131). Tą valandą šv. Pranciškus iš tikro nebeturėjo nieko sava: *Asyžiaus šventasis mirė skolintuose drabužiuose.* Tai, kas dar buvo galima laikyti nuosavybe, jis grąžino pasauliui, nutraukdamas su juo paskutinį ryšį ir tuo būdu pasilikdamas vienų vienas, visiškai laisvas, visiškai asmeninis, todėl visiškai pasiruošęs pasitikti sesutę mirtį.

Vis dėlto nuogo šventojo paguldymas ant žemės turi dar ir kitą prasmę. Išvarydamas pirmąjį žmogų iš rojaus, Dievas pasakė: „Savo veido prakaite valgysi duoną, kol grįši į žemę, iš kurios esi paimtas, nes dulkė esi ir dulke pavirsi" *(Pr 3, 19).* Nuodėmingas Adomo ir Ievos žygis pražudė nemirtingumo malonę. Visoje gamtoje siautusi mirtis ištiko dabar ir žmogų: jis turėjo grįžti į žemę, iš kurios buvo paimtas; jis turėjo virsti dulke, kuriai buvo uždėta pareiga nešti dieviškąjį „gyvybės kvapą". Žmogus kaip jungtinis Dievo ir gamtos padaras buvo mirties suskaldomas į sudedamuosius savo pradus: jo kūnas turėjo grįžti atgal į gamtą, jo dvasia — į Dievą. Ir šis likimas buvo toks visuotinis, jog net Kristus jam nusilenkė ir jog net atpirkimas jo nepanaikino. Tik pastarąją istorijos valandą mirties galybė bus visiškai pergalėta ir suardytos asmenybės vienybė bus atstatyta kūnų prikėlimu. Tačiau kol istorija žemėje vyksta, tol anasai žmogaus apsisprendimas virsti dulke yra nepermaldaujamas. Todėl kai šv. Pranciškus prašė nuogas paguldomas ant žemės, jis išreiškė tuo laisvą savo nusilenkimą šiam visuotiniam dėsniui. Jis jautė nuostabų solidarumą su žmonija, jis atgailojo už ją, jis norėjo dalintis su ja žmogaus dulkės likimu. Asyžiaus šventasis nereikalavo balzamuoti savo kūno, kad apsaugotų jį nuo puvimo, kaip tai daro tie, kurie mėgina techninėmis priemonėmis pergalėti pirmykštį Viešpaties prakeikimą. Šv. Pranciškus pavedė savo kūną žemei, kad jis virstų dulke ir tuo būdu prisiimtų bausmę už visų mūsų nuodėmę. Tiesioginis susilietimas su žeme mirties akivaizdoje kaip tik ir buvo šio dulkės dėsnio prisiėmimas, su juo susitaikymas ir pasiryžimas jį iškęsti.

Paskutinis aktas, kuriuo yra būdinga šv. Pranciškaus mirtis, yra *giesmė*. Jausdamas, kad agonija netrukus prasidės, šventasis tarė: „Jei tokia yra Viešpaties valia, kad netrukus mirčiau, tai pašaukite man brolį Angelą ir brolį Leoną, kad jie man pagiedotų apie sesutę mirtį“ (Spec. perf. 286). Atėję broliai su ašaromis akyse giedojo „Saulės giesmę“, kurios paskutinis posmas, kaip žinome, yra: „Pagarbintas būk, Viešpatie, mūs kūno mirtimi, iš kurios nė vienas ištrūkti negali. Vargas tiems, kurie miršta sunkiose nuodėmėse. Palaiminti tie, kurie mirtį randa šventojoje Tavo valioje, nes jų neištiks antroji mirtis“ (Karrer 676). Broliams nutilus, šv. Pranciškus paprašė apibarstyti jį pelenais tardamas: „Greitai aš būsiu tik dulkės ir pelenai“ (Joergensen 454). O paskui, atėjus vakarui ir visiškai sutemus, jis pats staiga pradėjo didžiu balsu giedoti 142 psalmę, kuri prasideda: „Voce magna ad Dominum clamo — didžiu balsu šaukiuosi Viešpaties“. Tai buvo nuostabi šventojo giesmė. Joje išskleidė jis prieš Dievą savo rūpestį ir suspaudimą, apsižvalgė aplinkui, praregėdamas, kad jam nebėra kur toliau eiti, kad Dievas pasiliko vienintelis, kuris dar domisi jo gyvybe. Todėl jis vadino Viešpatį savo dalia „gyvųjų žemėje“ (6 eil.) ir prašė atsikreipti į jo šauksmą, išvaduojant jį iš kalėjimo. Ši šv. Pranciškaus pasirinktoji psalmė iš tikro buvo *agonijos psalmė,* nes Dievas niekad nėra tiek pergyvenamas kaip mūsų priebėga, kiek mirties valandą. Šią psalmę giedodamas, šv. Pranciškus kaip tik ir įvykdė aną visišką savo *aš* sutelkimą aplinkui Viešpatį. Visi ryšiai su pasauliu jau buvo nutraukti. Daiktų buvo išsižadėta ligi paskutinio drabužio. Beliko tik atsigrįžti į Viešpatį ir skirti jam paskutinį savo lūpų garsą, kuris buvo *giesmė,* nes giesmė buvo ir pats šventojo gyvenimas. Kai ši giesmė nutilo, šv. Pranciškus jau buvo miręs.

Šitame tad giedojime susitelkė visa Asyžiaus šventojo egzistencija; susitelkė į vieną tašką, į vieną garsą, kad juo pereitų į amžinąjį buvimą, kuris visas yra garbinamoji giesmė. *Giedojimas miršiant buvo įvadas į šią amžinąją giesmę.* Viešpaties apreikštoji psalmė virto jungtimi, kuri užbaigė žemiškąją egzistenciją ir pradėjo dangiškąją. Niekas tad taip gerai neatskleidžia šv. Pranciškaus būties skaidrumo, kaip faktas, kad jis mirė su garbinimo garsais lūpose. „Jis pasitiko mirtį giedodamas“ (Celano) —

MORTEM CANTANDO SUSCEPIT.

[52] Encikl. „Rite expiatis", nr. 11.

[53] Plg. *Sedlmayr H.* Die Entstehung der Kathedrale.— Zürich, 1950.

[54] Kartais girdimas teigimas, esą šv. Pranciškus buvęs pašvęstas diakonu ir tuo būdu įjungtas į dvasiškių luomą, vargu yra istorinė tiesa. Pirmieji šventojo biografai, jo amžininkai, niekur šio dalyko nemini.

[55] Plg. taip pat pop. Pijaus XI encikl. „Rite expiatis", nr. 2.

[56] Plg. La vie intellectuelle, 1948 m. gruodžio mėn. 1 p.

[57] Plg. kalbą, pasakytą pasauliškių apaštalavimo kongrese Romoje 1951 m. spalių 14 d. (Osservatore Romano.— 1951.— Nr. 240).

[58] Commentarium in Johan. Evangelium 51, nr. 13.

[59] Pop. Pijus XII cit. kalboje pasauliškių kongrese.

[60] Encikl. „De corpore Christi mystico", nr. 36, liet. vert. 537 p.

[61] Encikl. „Mit brennender Sorge", nr. 8, liet. vert. 476 p.

[62] Pop. Pijus XII encikl. „De corpore Christi mystico", nr. 13, liet. vert. 510 p.

[63] Sermones 1, 32, p. 570 (ed. Maurina).

[64] Ibid.

[65] Encikl. „De corpore Christi mystico", nr. 14, liet. vert. 511 p.

[66] Encikl. „Rite expiatis", nr. 33.

[67] Pop. Pijus XI encikl. „Rite expiatis", nr. 33.

[68] Die Welt des Schweigens.— Zürich, 1948.— P. 187.

[69] Kalba jėzuitams 1946 m. rugsėjo 17 d.

[70] Also sprach Zarathustra I. Kap. 4.

[71] Plg. *Peterich E.* Theologie der Helenen.— Leipzig, 1938.— P. 324.

[72] *Rüsch Fr.*, in: Theologie und Glaube.— 1950.— Nr. 1.— P. 55—56.

[73] Plg. Duineser Elegien, 1. Elegie.

[74] Encikl. „Caritate Christi", 1932 m. geg. 3 d.

[75] Pop. Pijus XI encikl. „Rite expiatis", nr. 39.

[76] Encikl. „Rite expiatis", nr. 4—5.

[77] Legenda pasakoja, esą Kristus šv. Pranciškui pasakęs: „Kaip aš savo mirties dieną nužengiau į pragarus ir ten rastas sielas išgelbėjau savo žaizdų galia, taip lygiai leidžiu ir tau, kad ir tu kiekvienais metais savo mirties dieną nužengtum į skaistyklą ir išvaduotum sielas visų trijų savo ordinų — mažesniųjų brolių, klarisių ir tretininkų" (Fioretti, 3 consid.).

[78] Cit. *Wunderle G.* Das geistige Antlitz der Ostkirche.— Würzburg, 1949.— P. 23—24.

[79] Barnabo laiškas, cit. *Schumacher H.* Kraft der Urkirche.— Freiburg i. Brsg., 1934.— P. 66.

[80] Pop. Pijus XII encikl. „De corpore Christi mystico", pabaiga; liet. vert. 543 p.

[81] Kurze Erzählung vom Antichrist.— München, 1947.— P. 67.

[82] Kančią kaip kelią į žmogaus sudievinimą autorius yra mėginęs nušviesti „Jobo dramoje" (213—231 p., 1950), todėl čia šis klausimas yra tik teigiamas, nesiimant jo plačiau nagrinėti.

[83] De la destination de l'homme.— Paris, 1935.— P. 159.

DIDŽIOJI PADĖJĖJA

ŠV. MERGELĖS MARIJOS BŪTIES IR VEIKLOS APMĄSTYMAS

AUTORIAUS ŽODIS

1858 metų vasario mėnesio 11 dieną ant Massabielle uolos Lurde pasirodė keturiolikos metų mergaitei, *Bernadetai Soubirous,* šviesos apsupta Moteris. Ji sakė, esą reikia šioje vietoje pastatyti Viešpačiui Namus, reikia procesijomis keliauti į šiuos Namus ir melstis už nusidėjėlius. Reginys kartojosi. Žmonės skubėjo prie uolos, matė klūpančią su rožančium rankoje mergaitę, girdėjo ją kalbančią, bet patys nieko neregėjo. Bažnyčia ilgai tylėjo šio įvykio akivaizdoje. Tik po 20 metų kardinolai ir vyskupai, miniomis vedini, pradėjo keliauti į Lurdą ir klupti prie Massabielle uolos, pašvęstos antgamtės prasiveržimu į liūdną mūsų istoriją. Po Bernadetos rankomis prasimušęs nuostabus šaltinis virto Naujo Testamento Siloamo tvenkiniu, kur sveikatos ieško tūkstančiai sergančiųjų.

Jau ištisas amžius praslinko po šių regėjimų. Tačiau krikščionija jų nepamiršo. Šimtmetę jų sukaktį ji rengiasi minėti ne tik požemine bazilika, bet kelionėmis ir maldomis, apmąstymais ir susikaupimais, gailestingais darbais ir aukomis. Lurdo apsireiškimai priartina aną Šviesiąją Ponią prie mūsų, ir mes, paliesti jos spindulių, prašome ją, kaip ir Bernadeta ją prašė pastarojo regėjimo metu: *„Pasakyk mums savo vardą!"*

Kas yra ši Moteris, sujudinusi visą krikščioniškąjį pasaulį savu švystelėjimu? Kas yra ši Naujoji Ieva, be kurios žmonija žemėje jaustųsi taip lygiai vieniša, kaip vienišas jautėsi Adomas rojuje (plg. *Pr 2, 18*)? Kas yra ši *socia Christi* — Kristaus Padėjėja Jo atpirkimo žygyje?

Skaitytojo turima knyga ir yra mėginimas į šiuos klausimus atsakyti. Jos autorius tačiau prisipažįsta, kad rašyti apie Mariją nėra lengva. Ne todėl, kad stigtų medžiagos ar kad patys klausimai būtų ypatingai painūs.

Sunku yra todėl, kad kiekvieno, kuris imasi šios rūšies darbo, tyko vienas didelis pavojus: *aukštinant Mariją, nužeminti Kristų.* Krikščionybėje „vienas yra Dievas, vienas taip pat Tarpininkas tarp Dievo ir žmonių — Žmogus, Jėzus Kristus" *(1 Tim 2, 5).* Tai pagrindinė tiesa, kurios negalima pamiršti arba aplenkti. Kiekvienas Marijos apmąstymas, kuriame Jėzus kaip vienintelis Tarpininkas sumenkėja arba net visiškai išnyksta, darosi neteisingas, net jeigu jis būtų lydimas ir kilnaus pasiryžimo pagarbinti Jo Motiną. „Jokios kitos pagarbos Marija labiau netrokšta ir jokia kita jai labiau nepatinka, kaip ta, kad mes Jėzų tikrai pažintume ir pamiltume"*. Tuo tarpu ne vienam marijologiniam veikalui galima prikišti, kad jį skaitant Marija auga, o Kristus eina mažyn.

Autorius žinojo šį pavojų, todėl savo knygoje stengėsi apmąstyti Mariją ne skyrium pačią vieną, bet įjungtą į visą išganymo tvarką: kaip pirmą atpirktąjį žmogų, kaip reiškėją žmogiškojo įnašo į pasaulio gelbėjimą, kaip patyrusiąją atpirkimo pilnatvę. Marija, toji Aušros Žvaigždė, spindi juk ne iš savęs: ji spindi Kristaus šviesa. Todėl glaudus jos įjungimas į Kristaus pašaukimą buvo pirmoji mintis, kuri vedė autoriaus plunksną. Iš kitos pusės, autorius mėgino suprasti Mariją ryšium su žmonija, kuriai ji atstovavo Nazarete angelo akivaizdoje, Jeruzalės šventykloje, Kalvarijos kalne po kryžiumi ir kuriai ji tebeatstovauja amžinojoje savo garbėje. Marija nėra vienas moteriškasis asmuo tarp daugybės kitų: ji yra Viešpaties *Išrinktoji* eiti tam tikrai tarnybai; ji yra *viešoji Asmenybė,* veikianti vardu to, kurio reikalui yra paskirta, šiuo atveju — žmonijos. Viešasis ir visuotinis Marijos pobūdis buvo antroji mintis, apsprendusi autoriaus apmąstymų eigą.

Šis tad dvejopas Nazareto Mergaitės ryšys — su Kristumi bei su žmonija — ir yra padėtas į skaitytojo turimos knygos pagrindus. Marija esmingai yra *Naujoji Ieva,* vadinasi, *Padėjėja* tiek Kristui, kaip Motina Jo santykiuose su žmonija, tiek žmonijai, kaip jos Atstovė Viešpaties akivaizdoje. Čia glūdi asmeninė jos didybė ir visuotinė jos reikšmė. Sykiu tačiau čia yra ir jos vaidmens ribos, nubrėžtos Naujojo Adomo — Kristaus kaip visos

* Pop. Pijus X encikl. „Ad diem illum laetissimum", 1904 m. vas. 2 d.

kūrinijos Pirmgimio (plg. *Kol 1, 15*). Autorius tiki, kad savo apmąstymuose šių ribų jis nėra peržengęs ir kad jo knygoje esanti Marijos būties bei veiklos sklaida esmėje yra ne kas kita, kaip Dievo Kūrėjo ir Dievo Atpirkėjo didybės pabrėžimas. Vadindama Mariją „Kūrėjo plano įvykdymu", bizantiškoji liturgija kaip tik ir kreipia mūsų dėmesį pirmiausia į šio plano Autorių, kurio žodžiu Nazareto Mergaitė buvo pašaukta būti *Viešpaties Tarnaite*. Tai yra gairė kiekvienam marijologiniam svarstymui. Jos apspręstas buvo ir šios knygos autorius.

Būdami *Marijos žemės* augintiniai, mes garbiname Dievo Motiną jau nuo pat senovės. Aušrinės giedojimai, rožančiaus pamėgimas, gegužinių pamaldų išvystymas, Nekaltojo Pradėjimo minėjimai yra regimi ženklai gilios mūsų meilės Marijai. Užtat daros kiek nuostabu, kad lietuviškoji mintis nėra ėjusi lietuviškosios širdies keliu: religinėje savo literatūroje neturime nieko, kas liudytų, kad Nazareto Mergaitę mes ne tik garbiname, bet ją ir mąstome. Juk jeigu jau kiekvienas šventasis turi Bažnyčioje tam tikrą misiją, pralaužiančią privatinės jo srities ribas, tai tuo labiau tokią misiją turi Marija. Bet jeigu taip, tuomet neužtenka krikščionims tik prieš ją nusilenkti; reikia ties ja ir susimąstyti. Lurdo apsireiškimų sukaktis kaip tik yra didelė paskata atkreipti mūsų mintį į tąją, kuri šv. Bernadetai atsakė: *„Aš esu Nekaltasis Prasidėjimas"*.

Autoriaus knyga tad ir yra lietuviškasis įnašas į šią gražią šimtametę sukaktį; įnašas, mažutis savo apimtimi ir nedrąsus savo sprendimais. Tai mūsų minties skola Mergelei ir Motinai.

Vis dėlto, kad šis įnašas gali pasirodyti viešumoje, reikia dėkoti prelatui *Pr. M. Jurui*, atgaivinusiam didžiąsias mokslo bei meno mecenatų tradicijas ir savo auka ne vieną kūrinį išleidusiam į pasaulį.

Šia proga autorius dėkoja *kun. dr. J. Vaišnorai MIC* ir *kun. St. Ylai*, kurie mielai perskaitė rankraštį ir davė vertingų patarimų, padėjusių patobulinti šiuos apmąstymus.

Knygoje esantieji Šventojo Rašto tekstai yra lietuvinti paties autoriaus, pasinaudojant vokiškuoju vertimu iš originalo: *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes*, übersetzt von Paul Riessler und Rupert Storr, Mainz, 1952.

Baigdamas savo žodį, autorius norėtų palydėti šiuos apmąstymus į lietuviškąją visuomenę Jėzaus Siracho knygos žodžiais, nuostabiai tinkančiais išreikšti Nazareto Mergaitės vaidmeniui žmonijos istorijoje:

„Palaistysiu, tariau, sodelį savo
Ir savo lysvę pašlakstysiu;
Bet štai griovelis mano daros upė,
Ir mano upė virsta mariom“ (24, 31).

A. Maceina

I. MARIJOS APMĄSTYMAS

Kas yra Toji, kuri žvelgia žemyn kaip aušra, graži kaip mėnulis, skaisti kaip saulė ir baisi kaip liūtai?

Giesmių Giesmė 6, 10.

1. MARIJOS AMŽIUS

Marija išniro žemės kelyje kaip *Nekaltoji:* „apsaugota ir išimta iš bet kokio gimtosios nuodėmės sutepimo“ [1], ir baigė šį kelią kaip *Perkeistoji:* „su kūnu ir siela paimta į dangiškąją garbę“ [2]. Tarp šių dviejų įvykių skleidėsi jos gyvenimas: ji tapo dieviškojo Logos Motina; ji pradėjo užtariamąją savo veiklą Galilėjos Kanoje; ji gavo savo globai žmonių giminę Kalvarijos kalne; ji laukė su apaštalais Jeruzalėje Šventosios Dvasios. Senesnieji amžiai buvo labiau įsižiūrėję kaip tik į šitą *vidurinį* tarpsnį. Marijos gyvenimo pradžia ir užbaiga buvo jiems lyg ir išsprūdusios iš akių. Nors Nekaltojo Pradėjimo šventė Rytuose buvo švenčiama jau nuo šeštojo, o Vakaruose nuo devintojo šimtmečio, nors žmonių tikėjimas šia tiesa gali būti atsekamas ligi pat pirmųjų Krikščionybės amžių, tačiau *teologinis* šio didžio įvykio nušvietimas atėjo tik žymiai vėliau [3]. Maždaug tas pat buvo ir su Dangun Paėmimu. Liturginis jo minėjimas Rytuose randamas jau penktajame, o Vakaruose — šeštajame (Galijoje) ir septintajame (Romoje) šimtmetyje. Bažnyčios Tėvai, ypač šv. Jonas Damaskietis ir šv. Germanas Konstantinopolietis, aiškiai skelbė, kad toji, kuri gimdydama išlaikė nepažeistą savo nekaltybę, turėjo ir *po mirties išvengti savo kūno suirimo* [4]. Vis dėlto ir ši tiesa teologiškai nebuvo išvystyta. Jos turinys, jos prasmė, jos ryšys su kitomis mūsų religijos dogmomis pasiliko tamsūs ligi pat mūsų dienų.

Tuo tarpu Marija negali būti vaisingai apmąstoma be šių dviejų jos gyvenimo taškų. Amžinuosiuose Viešpaties sumanymuose jai buvo skirta būti Žodžio Motina,

vadinasi, Dievo keliu į žmogų ir tuo būdu bendrininke pasaulio išganyme, turėjusiame eiti per Įsikūnijimą. Dievo Motinystė, kaip vėliau matysime, yra pats švenčiausiasis veiksmas, kokį tik žmogus gali atlikti. Bet kaip tik todėl jis ir reikalauja, kad jo autorė būtų tinkamai paruošta pačioje savo prigimtyje. Jau rojuje Dievas apreiškė Mariją kaip Gimdytoją Tojo, kuris sutrinsiąs žalčiui galvą (plg. *Pr 3, 15*), kaip slibino priešininkę, vadinasi, kaip *Naująją Ievą,* nes senoji Ieva buvo pasidariusi žalčio draugė. Šią tačiau paskirtį Marija galėjo vykdyti tik tuo atveju, jeigu ji pati nebuvo gundytojo galiai palenkta, vadinasi, neturinti gimtosios nuodėmės. *Marijos nekaltumas buvo jos pašaukimo pagrindimas.* Lurdo oloje šv. Bernadetai pasakyti žodžiai „Aš esu Nekaltasis Pradėjimas" išreiškia tokią Marijos prigimties savybę, kuri įgalino ją atskleisti savo įsčią Šventajai Dvasiai ir tuo būdu virsti Didžiąja Padėjėja pasaulio vadavime iš suvedžiotojo pinklių.

Iš kitos pusės, Dangun Paėmimas yra Marijos tarnybos užbaigimas. Apsaugojimas nuo gimtosios nuodėmės buvo atitiesimas jos būtybėje to, ką Adomas buvo pražudęs žmonių giminėje. Vis dėlto šis atitiesimas įvyko tik Marijos buvimo gelmėse, bet ne kasdieninėse jo apraiškose. Savyje būdama rojaus nešėja, Marija gyveno prakeikimo paliestoje žemėje; savyje būdama be nuodėmės, ji dalinosi su kitais nuodėmės pasėkomis: kančia, vargu, baime, rūpesčiu, nežinojimu. Kitaip sakant, Nekaltuoju Pradėjimu Marija buvo atpirkta, bet dar neperkeista. Jos Motinystė, tasai didžiausias jos išaukštinimas, negalėjo žemėje apsireikšti visu tobulumu, nes buvo kliudomas mūsojo buvimo ydų ir blogybių. Reikėjo tad paimti Dievo Motiną į dangų, reikėjo ją perkeisti, išvaduoti iš žemiškojo buvimo varžtų ir tuo būdu iškelti ją į visos kūrinijos viršūnes, kad būtų visiškai užbaigta tiek jos būtis, tiek pats jos pašaukimas. Dievo Motinystė reikalauja Nekalto Pradėjimo ir Dangun Paėmimo; kol šios dvi tiesos nėra tikimos, tol ir Marija kaip Dievo Motina nėra pergyvenama taip giliai, kaip ši nuostabi jos garbė yra verta.

Šias tiesas visa pilnatve atskleisti ir pakelti jas į dogmų rangą buvo Viešpaties skirta pastarajam Bažnyčios istorijos šimtmečiui. 1854 m. popiežius Pijus IX paskelbė dogma Nekaltąjį Pradėjimą, o 1950 m. popiežius Pijus XII — Dangun Paėmimą. Tuo būdu Marijos gyve-

nimo pradžia ir pabaiga iškilo prieš mūsų akis kaip įvykiai, turį nuostabią reikšmę. Dabar Marijos Motinystę mes pergyvename ne kaip vieną iš daugybės veiksmų, bet kaip *vienintelę* Nazareto Mergaitės paskirtį, apsprendusią ją visą nuo pat jos buvimo pradžios tėvų įsčioje ligi pat jos apvainikavimo danguje Karalienės garbe. Nekaltoji ir Perkeistoji nušviečia Dievo Gimdytoją nuostabia šviesa. Todėl ir mūsų santykis su Marija dabar gali būti žymiai vaisingesnis negu anksčiau. Popiežius Pijus XII sako, kad Nekaltojo Pradėjimo dogma „davė nekaltosios Dievo Motinos garbinimui galingą polėkį, kuris, kaip ir buvo galima laukti, išskleidė naujų žiedų krikščionijos gyvenime“ [5]. Iš tikro, jeigu prisiminsime, kokių didingų formų yra įgijęs pamaldumas Marijai Prancūzijoje ir Portugalijoje ryšium su Lurdo ir Fatimos apsireiškimais; jeigu pažvelgsime, kaip Nekaltojo Pradėjimo, o dabar ir Dangun Paėmimo šventės vis labiau virsta visos tautos šventėmis, kurios nesibaigia bažnyčiose, bet esti pratęsiamos susirinkimų salėse, mokyklose, sueigose, šeimose; jeigu atkreipsime dėmesį į nepaprastai išaugusią pastarųjų dešimtmečių marijologinę literatūrą,— turėsime pripažinti, kad pastarasis šimtmetis, paskatintas anų dviejų tiesų išryškėjimo, Marijos ne tik nepamiršo, bet ypatingu būdu į ją atsigrįžo, ja susidomėjo, ja susižavėjo, nepaliaujamai ją keldamas iš paslapties tamsos į tikėjimo, dorovės ir kulto šviesą. Štai kodėl šį laikotarpį, kuris Mariją mums atskleidė jos pilnatvėje, teisingai galime vadinti *Marijos amžiumi,* o katalikiškojo pasaulio švęstus Marijos metus — šio amžiaus apvainikavimu. Mūsų maldos į Nekaltąją ir Perkeistąją, mūsų kelionės į jos apsireiškimų vietas, mūsų susimąstymai ties jos būtimi bei tarnyba yra tik bendruomeninis tęsinys ano didžio į Nazareto Mergaitę atsikreipimo, kuris vyksta jau ištisas šimtas metų.

Tačiau Marijos amžius yra būdingas ne tik tuo, kad jis mums parodė Dievo Motiną jos pašaukimo visumoje, bet ir tuo, kad atkreipė mūsų dėmesį į *žmogaus* vaidmens vertę išganyme. Marija juk yra žmogus: mūsų sesuo, mūsų giminės atžala, gražiausiasis jos žiedas. Ji nėra jokia moteriškoji dievybė, kaip ne sykį katalikams prikaišioja netikintieji, nesuvokdami jos garbinimo prasmės. Marijos tarnyba esmėje yra *žmogaus* tarnyba, ir jos įnašas į Kristaus atpirkimą yra *žmogaus* įnašas. Šios tarnybos ir šio įnašo šviesoje mums todėl ir aiškėja,

„kokią didžią vertę turi žmogaus gyvenimas, kai jis yra visiškai skiriamas vykdyti dangiškojo Tėvo valiai ir veikti artimo labui“ [6]. Pakviesdamas Mariją būti savo Sūnaus Motina, vadinasi, padėti prigimtąją atramą Jo įsikūnijimui, Dievas pakvietė joje kartu ir visą žmoniją bendradarbiauti su Juo pasaulio išganyme. Žmogiškasis įnašas į dieviškąjį atpirkimo žygį Marijos buvime yra labai ryškus. Tuo pačiu jis darosi ryškus ir kiekvieno žmogaus apsisprendime Kristaus atžvilgiu. *Apmąstyti Marijos paslaptį esmėje reiškia apmąstyti žmogaus reikšmę Dievui Išganytojui,* nes „Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos“; Jis „trokšta savo mistinio Kūno narių bendradarbiavimo išganymo darbe“ [7]. Marija yra aukščiausia išraiška šitokios žmogiškosios pagalbos ir šitokio bendradarbiavimo. Sava tarnyba ji kaip tik vykdo tai, ko Išganytojas nori iš kiekvieno žmogaus skyrium ir iš visos žmonijos drauge. Ji todėl stovi priešais mus kaip mūsojo santykio su Atpirkėju pirmavaizdis. Tai, ką ji teikė Dievui Išganytojui, turi tam tikru būdu teikti ir kiekviena žmogiškoji siela. Kiekviena siela turi tarti savą „tebūnie“ ir tuo būdu atsiskleisti apvaisinančiajai Šventosios Dvasios veikmei, nes be šitokio atsiskleidimo negali būti jokio išganymo — nei asmeninio, nei visuotinio. Štai kodėl Viešpaties angelo pasibeldimas į Nazareto namelio duris yra kartu pasibeldimas ir į visos istorinės žmonijos vartus.

Marijos amžius kaip tik ir pabrėžia reikalą atsakyti į šį pasibeldimą taip, kaip atsakė anoji Nazareto Mergaitė: „Štai aš, Viešpatïes tarnaitė; tebūnie man, kaip sakai“ *(Lk 1, 38).* Po išdidaus nusigrįžimo ateina žmogiškojo *fiat* tarpsnis; ateina laikas, kai turės būti užbaigta tai, kas taip gražiai prasidėjo dvyliktajame šimtmetyje šv. Domininko rožančiumi ir šv. Pranciškaus stigmomis. Jeigu ankstesniajame Vakarų krikščionio pergyvenime persvarą turėjo prisikėlusis ir todėl triumfuojantysis Kristus kaip Dievas, kaip visatos Valdovas, tai su dvyliktuoju šimtmečiu pamaldumas pradėjo pamažu persisverti *kenčiančiojo* Kristaus pusėn. Jo žmogystė, būdama išganymo įrankis, vis labiau patraukė į save tikinčiųjų dėmesį. Įvesdamas rožančių, vadinasi, išganymo paslapčių apmąstymą Marijos šviesoje, šv. Domininkas tuo pačiu pabrėžė *žmogaus* dalį atpirkime. Gavęs Kristaus žaizdų įspaudus savame kūne, šv. Pranciškus sutelkė garbinamuosius aktus aplinkui žmogiškąją Iš-

ganytojo prigimtį: paniekintą, sužeistą, mirštančią, bet kaip tik todėl vertą amžinos garbės ir viešpatavimo (plg. *Apr 5, 13*) [8]. Tai buvo tikrojo *krikščioniškojo* humanizmo pradžia, atremta į dvejopą žmogiškumo kelią, einantį per Kristų ir per Mariją. Kristuje Dievas pasilenkė prie žmogaus, pasidarydamas visu kuo į jį panašus, kad jį išvaduotų. Tai buvo Dievo nusileidimas žemyn. Marijoje žmogus buvo apsuptas ypatinga Viešpaties malone, padarytas Dievo keliu į pasaulį ir žmogiškosios Jo regimybės šaltiniu. Tai buvo žmogaus pakėlimas aukštyn. Šv. Pranciškus pabrėžė pirmąjį, šv. Domininkas — antrąjį kelią. Tačiau jų abiejų pergyvenime stovėjo *žmogus kaip Dievo paveikslas:* Kristuje paniekintas dėl mūsų nuodėmių prisiėmimo, Marijoje spindintis dėl apsaugojimo nuo pradinės mūsų kaltės.

Deja, Renesansas pastūmė šalin šitokią žmogaus sampratą. Jis paliko žmogumi tapusį Dievą ir sudievintą žmogų ir nuėjo angelo sukilėlio keliu. Krikščioniškasis humanizmas buvo pamirštas. Jo vietoje išaugo bedieviškasis humanizmas, ir šiojo centre atsistojo nebe Dievažmogis, bet *žmogdievis,* kaip Dievo paneigimo regimybė. Savo romane „Kipšai" Dostojevskis sakydina inžinierių Kirilovą: „Jis ateis, ir jo vardas bus Žmogdievis".— „Dievažmogis?" — mėgina jį patikslinti Stavroginas.— „Ne, Žmogdievis! Tai visai kas kita". Ir Kirilovas svajoja toliau, kas bus, kai ši Kristaus priešginybė pasaulyje pasirodys: tada „žmogus virs Dievu ir fiziškai pasikeis; viskas pasaulyje pasikeis, visi daiktai pasikeis, visos mintys ir visi jausmai". Nesunku nujausti, kad ši Kirilovo svajonė yra ne kas kita, kaip supasaulintas Bažnyčios kvietimas apsivilkti *nauju žmogumi,* vadinasi, pakeisti savo mintis, žodžius ir darbus (plg. *Ef 4, 22—32; Rom 13, 11—14*). Bedieviškasis humanizmas taip pat teigia žmogų, tačiau ne kaip Dievo paveikslą, o kaip *Dievo vietininką* būtyje, kaip Jo vietos užgrobiką, mėginantį savarankiškai įsitaisyti pasaulyje. Vis dėlto ypatingas mūsojo amžiaus atsigręžimas į Mariją žadina vilties, kad ateities istorija galbūt vėl susitelks aplink Dievažmogį, nes „nėra geresnio kelio Kristui pažinti ir tikresnio Jam pamilti, kaip Marija" [9]. Būdama žmogus, tačiau žmogus, pagimdęs Dievą, ji savaime virsta mūsų giminės pasididžiavimu ir sykiu humanizmo pagrindu; tokio humanizmo, kuris, keldamas aikštėn žmogaus vertę bei reikšmę,

neatitraukia jo nuo Dievo, bet priešingai, sujungia jį su Kūrėju ir tuo būdu morališkai vykdo tai, kas Kristuje yra įvykę ontologiškai. Marijos amžius yra žmogaus kelias į Dievą, kaip pati Marija yra Dievo kelias į žmogų.

2. MARIJA KAIP PASLAPTIS

Bizantinėje Rytų Bažnyčios liturgijoje yra giedamas stovinčiųjų himnas (akathistos) [10], kuriame Marija yra sveikinama kaip „žmogaus minčiai neprieinama viršūnė", iškilusi „aukščiau už išminčių protą" ir pralenkusi „kiekvieną pažinimą". Iš kitos pusės, tas pats himnas vadina Mariją tąja, kuri „nušviečia Trejybės paslaptį", veda mus „per tamsybes tarsi ugnies stulpas" ir gelbsti mus „iš nežinojimo bedugnės". Kitaip sakant, *krikščionio pergyvenime Marija yra kartu ir tamsi paslaptis, ir šviesus atsiskleidimas.* Jeigu Mariją svarstysime tik pasauliškai, atsidausime į neperskverbiamą tamsą. Istorinis jos gyvenimo tyrinėjimas nedaug ką mums pasakys, nes tiek Šventasis Raštas, tiek krikščioniškoji Tradicija tiekia mums per maža duomenų šiam reikalui. Kaip istorinė asmenybė Marija yra paslėpta po laiko uždanga.— Psichologinė jos sielos ir jos būdo sklaida irgi bus mažai vaisinga, nes Marijos atveju susiduriame su žmogumi, neturėjusiu, kaip G. Bernanos gražiai pastebi, „nuodėmės patyrimo", be kurio mūsoji psichologija darosi neįmanoma, kadangi ji visa yra atremta į *nuodėmingą* žmogų.— Moralinis Marijos svarstymas taip pat išsisems bendrybėmis, nes šios Moters dorybės stovi ne mūsų plotmėje. Visi šventieji yra šventi dieviškosios malonės ir žmogiškosios valios sąveika. Tuo tarpu Marijai šventumas yra atėjęs vieno tik Dievo sprendimu. Marijos prigimtis nebuvo suskilusi, kaip kiekvieno kito žmogaus. Jai nereikėjo kovoti savyje su šv. Pauliaus taip karčiai minimu „nuodėmės įstatymu" *(Rom 7, 18—24).* Marijos akivaizdoje mes stebimės ne žmogiškosios pastangos įtampa grumiantis su kūno geismais ar su pasaulio tuštybe; ne ilgamečiu ištesėjimu, pasiryžus daryti gera; ne kietu žengimu per dvasinę naktį, kai Sužadėtinis nerandamai pradingsta būties šešėlyje; bet Marijoje stebimės pačiu Dievu, sukūrusiu būtybę, „visą gražią", besistiebiančią sunkioje mūsų žemėje tarsi Libano kedras ir Siono kiparisas, tarsi Kadeso palmė ir Jericho rožė. Todėl ir jos nuopelnai, kurių ji tiek

savo gyvenime laimėjo kęsdama, yra kitos rūšies negu mūsieji. Kalbėti tad apie Marijos dorinę skaidrą *mūsosios* etikos sąvokomis reiškia šią skaidrą tik drumsti.

Vaisingiausiai apmąstyti Mariją galima *dogmatiškai,* nes ji ir yra ne kas kita, kaip ligi galo įvykdyta atpirkimo dogma. Mūsų religijoje ji stovi ne atsieta nuo visumos tarsi išimtis, ne atsidūrusi pakraštyje tarsi nereikšmybė, bet *Marija yra įjungta į patį Krikščionybės pagrindą, būtent į Dievo tapimą žmogumi.* Vis tiek ar Logos būtų įsikūnijęs ir be žmogaus nuodėmės, kaip teigia Dunsas Scotas, ir tuo užbaigęs kuriamąjį aktą, visa sujungdamas su savimi; ar Jis įsikūnijo tik todėl, kad išganytų jau nupuolusią žmoniją, kaip moko šv. Tomas Akvinietis,— kiekvienu atveju tapimas žmogumi turėjo eiti per moterį; kiekvienu atveju Logos turėjo *gimti,* nes tik gimimas padaro žmogų mūsų giminės broliu. Be abejo, Kristus galėjo, kalbant grynai logiškai, ateiti kaip žmogus tiesiog iš dangaus. Tačiau tuomet Jis nebūtų buvęs *mūsų* giminės žmogus ir su *žemės* žmonija nebūtų turėjęs ryšio, kaip jo neturėtų žmonės, jeigu jų būtų ant Marso. Įsikūnijimas į jau esantį žmogiškąjį asmenį yra nesąmonė, nes tai būtų ne buvimas žmogumi, bet buvimas tiktai žmoguje, panašus į apsėdimą. Todėl gimimas yra vienintelis ir būtinas Dievo kelias į žmogiškąją prigimtį. Jeigu tad Logos buvo skirtas tapti žmogumi, Jis turėjo būtinai turėti Motiną.

Marijos tad pašaukimas yra esmingai susietas su Logos įsikūnijimu. Marija buvo skirta būti *šaltiniu* žmogiškosios prigimties sąjungai su dieviškąja prigimtimi Logos asmenyje. Kitaip tariant, ji buvo skirta padėti *prigimtąją* atramą amžinai religijai, kuri jos Sūnuje, Jėzuje Kristuje, rado ontologinę išraišką kaip atpirkimo aktas. Kaip tik tad šis Marijos pašaukimas ir patraukia mūsų dėmesį. Marija yra „Viešpaties tarnaitė" *(Lk 1, 38).* Jai yra nurodyta ypatinga tarnyba dieviškajame visatos plane, ir pagal šią tarnybą yra tinkamai paruošta visa jos būtybė. Apmąstyti tad Mariją reiškia apmąstyti ne privatinę mergaitę namų tyloje, bet Moterį — žmonijos Atstovę, Viešpaties sumanytą nuo amžių, apreikštą pačioje mūsų žemiškosios istorijos pradžioje, sukurtą Mirjam iš Nazareto asmenybėje, vestą kančios keliu pasaulyje ir apvainikuotą visų kūrinių Karaliene danguje. *Marijos buvimas buvo jos pašaukimo išsiskleidimas.* Todėl ir Marijos

apmąstymas tegali vykti jos pašaukimo šviesoje. Žvilgis į Mariją esmėje yra žvilgis į žmogaus atpirkimą.

Tačiau kaip tik čia ir susiduriame su paslaptimi. Mums yra aiškus pats Marijos pašaukimas, kadangi jis yra Dievo apreikštas ir Bažnyčios vis labiau išskleidžiamas, bet tamsus mums pasilieka šio pašaukimo pagrindas. Kodėl išganymas turėjo eiti per įsikūnijimą ir todėl per moterį? Kodėl Dievas yra reikalingas žmogaus paramos atpirkime? Koks yra santykis tarp motinos ir sūnaus, jei šis sūnus yra ne tik savo motinos kūdikis, bet kartu jos Kūrėjas ir Atpirkėjas? Per Mariją įvyko Dievo troškimas būti ne tik tarp žmonių, kaip Senajame Įstatyme (plg. *1 Kar 9, 3*), arba gyventi netoli jų visa palaikančios galybės pavidalu (plg. *Apd 17, 27*), bet būti *žmogumi* ir tuo būdu gyventi tarp mūsų nebe ženkliškai ir nebe tik metafiziškai, bet *egzistenciškai*, kaip vienas iš mūsų (plg. *Jn 1, 14; Fil 2, 7*). Gimdamas iš moters, Dievas pagrindė visiškai naują santykį tarp savęs ir savo kūrinio: Jis tuo „save pažemino" *(Fil 2, 8)*, nes prisiėmė kūrinio būseną, nusilenkė jam, pakluso jam. Marija yra šio naujo santykio, šios naujos religijos *kelias*. Ji pagimdė Dievą ne perkelta, bet tiesiogine šio žodžio prasme; vadinasi, ji buvo toji, kurioje ir per kurią Dievas ir žmogus suėjo į ontologinę vienybę — mūsų protui neišsemiamą ir ligi gelmių nesuvokiamą. Todėl ir pati Marija kaip Dievažmogio Motina visados mums buvo ir bus „neišreiškiamos išminties paslaptis" (akathistos).

Antra vertus, būdama mūsų giminės sesuo, gyvenusi mūsų žemiškąjį gyvenimą, patyrusi visą jo kartėlį, ji stovi priešais mus kaip šviesi Vadovė, kaip amžinų žmonijos lūkesčių įvykdymas, kaip „apvalytoji visata" ir „būsimosios dienos aušra" (akathistos). Tai, kas yra įvykę Marijoje, turi juk įvykti ir visoje Bažnyčioje, vadinasi, visoje už Dievą apsisprendusioje žmonijoje. Marijos kelias yra idealinis atpirktojo kosmo kelias. *Asmeninis Marijos buvimas yra pirmavaizdis visuotinio Bažnyčios pašaukimo laikų tėkmėje.* Nepaisant nesuvokiamų šios Moters gelmių, ji visais amžiais yra traukusi savęspi žmogaus mintį ir širdį. Nuo pat šv. Efraimo (303—373), vadinusio Dievo Motiną „slaptingu tašku, jungiančiu žemę ir dangų", ligi pat pastarųjų dienų krikščionys vis atidžiau svarsto jos prasmę bei reikšmę pasaulio sąrangoje. Savo metu šv. Bernardas yra pasakęs: „De Maria nunquam satis" — niekados nėra gana apie Mariją mąstyti, ja ste-

bėtis, ją garbinti. Krikščionybės istorijoje Marija visados yra buvusi metafizinės minties, dorinių pastangų ir estetinės kūrybos įkvėpėja [11]. Marijos klausimas niekados nėra leidęs nurimti krikščioniškajai sielai. Tačiau juo ji uoliau ieškojo tinkamo atsakymo, juo labiau ji pabrėžė šią Palaimintąją tarp moterų. Marijos apmąstymas jos vaidmens mūsų religijoje ne tik nemažino, bet priešingai, jį plėtė ir gilino, nes vis labiau atskleidė jo prasmę bei vertę.

3. KELIAI Į MARIJĄ

Nazareto Mergaitę galima apmąstyti dviem atžvilgiais: pačioje jos *būtyje,* Viešpaties sukurtoje ir išpuoštoje, ir jos *tarnyboje,* kuriai ji buvo Dievo skirta ir kurią ji atliko žemėje ir atlieka visą žmogiškosios istorijos metą. Tai nėra tik metodinė galimybė, bet ir realus dvejopumas, įaustas jau ir į mūsų kasdien kalbamą „Angelo pasveikinimą".

Kai angelas Gabrielius „buvo Dievo siųstas į Galilėjos miestą, vadinamą Nazaretu, pas mergaitę, sužadėtą su vyru vardu Juozapas" *(Lk 1, 26—27),* jis atėjęs tarė jai: „Sveika, malonės Pilnoji! Viešpats su tavimi! Tu palaiminta tarp moterų!" *(1, 28).* Sitaip sveikindamas angelas atskleidė Marijos būseną ir apreiškė jos tarnybą. Marija yra pilna malonės; ji egzistuoja *šventai;* ji yra pašaukta duoti žmogiškąją gyvybę Aukščiausiojo Sūnui, vadinasi, atlikti tokį uždavinį, kuris ją padarys *palaimintą* tarp moterų. Savo žodžių Gabrielius nesiejo su jokiu subjektyviniu reikalu: jis pasiliko grynai *objektyvinėje* Marijos būties plotmėje. Joje pasiliko ir Elžbieta, kurią Marija netrukus po apreiškimo aplankė, patyrusi iš angelo, kad jos giminaitė taip pat „pradėjo sūnų savo senatvėje" *(Lk 1, 36).* Išvydusi Mariją, Elžbieta sušuko: „Tu palaiminta tarp moterų ir palaimintas tavo įsčios vaisius" *(1, 42),* tuo pakartodama ir pratęsdama angelo žodžius. Iš šių dviejų pasveikinimų ir yra sudaryta pirmoji mūsų maldos pusė, slepianti savyje grynai *dogmatinį* Marijos apibūdinimą.

Vis dėlto žemėje keliaujanti žmonija nepasitenkino tiktai šiuo objektyviniu Marijos prigimties išreiškimu. Mūsoji malda jau labai seniai (15 šimtm.) yra įgijusi ir ant-

rąją dalį: „Šventoji Marija, Dievo Motina, melsk už mus nusidėjėlius dabar ir mūsų mirties valandą". Tai jau visiškai kitoks kreipinys negu angelo ir Elžbietos. Jį pridūręs žmogus žvelgė ne tiek į tai, kas Marija yra savyje ir savo santykiuose su Dievu, kiek į tai, kas ji yra *jam pačiam* žemiškojoje jo kelionėje. Visi esame nusidėjėliai, vadinasi, atkritėliai nuo Dievo, tačiau ne angelo sukilėlio prasme. Mes jaučiame savo kaltes, gailimės dėl jų, todėl prašome Viešpaties Motiną, kad ji užtartų mus pas savo Sūnų, kad padėtų mums grįžti atgalios, kad skaisčia savo širdimi melstų už mus ne tik dabar, bet ypač mūsų mirties valandą, aną didžio bei lemtingo apsisprendimo akimirką. Antrojoje mūsų kasdieninės maldos pusėje Mergelės esmės antgamtinis spindėjimas yra pasikeitęs į globojančiosios Motinos žemiškąjį pergyvenimą; angelo pasveikinimas yra virtęs žmogaus maldavimu.

Tai ir yra du keliai į Mariją. Savaime aišku, kad šiedu keliai nėra ir negali būti vienas nuo kito atskirti. Marija juk stovi priešais nuodėmingą žmogų kaip jo Užtarytoja, kaip gailestingoji Motina bei viltis tik todėl, kad ji yra malonės Pilnoji, vadinasi, nesutepta jokia nuodėme, nebuvusi žalčio valdžioje. *Marijos veikla yra atremta į jos būtį* pagal visur galiojantį dėsnį, kad „agere sequitur esse — veikimas eina paskui buvimą". Angelo sveikinamoji Mergelė ir žmonių maldaujamoji Motina yra susijungusi neperskiriamon vienybėn. Vis dėlto vieno ar kito kelio *pabrėžimas* krikščioniškajame pergyvenime ir krikščioniškojoje istorijoje stipriai svyruoja. Kartais mes Mariją labiau sveikiname, kartais daugiau ją prašome; kartais net ji pati mums apsireiškia daugiau spindinčia savo prigimtimi (Lurde), kartais vėl daugiau susirūpinusiu įspėjimu (Fatimoje).

Naujajame Testamente motiniškai užtariantis bei gelbstintis Marijos veikimas pasirodo tik vieną vienintelį kartą, būtent Galilėjos Kanos vestuvėse, kai ji pastebėjo savo Sūnui, esą jaunavedžiai „jau nebeturi vyno" *(Jn 2, 3)*. Iš Jėzaus atsakymo „mano valanda dar neatėjusi" *(2, 4)* aiškiai matyti, kad Marijos kreipimasis buvo ne paprastas jaunavedžių neturto paminėjimas šiaip sau pokalbio metu, bet jų užtarimas ir prašymas padėti jiems keblią valandą. Marija čia pirmą sykį pasirodė kaip *Mater misericordiae* ryšium su žmonių vaikais. Naujasis Testamentas šio jos pobūdžio neslepia, bet jo nė nepabrėžia. Jis pasilieka dar angelo pasveikinimo plotmėje. Toje pa-

čioje plotmėje pasiliko dar ir pirmieji Krikščionybės amžiai, kuriems Marija buvo laidas, kad Kristus yra ne sapnas, ne išganymo lūkesčio susiklostymas mito pavidalu, bet tikrai įsikūnijęs ir gimęs Dievažmogis, moters Sūnus, todėl tikra istorinė asmenybė ir mūsų giminės brolis (plg. šv. Ignotas Kankinys). Iš kitos pusės, Marija buvo ypatingai pabrėžiama kaip Naujoji Ieva, vadinasi, kaip žalčio priešininkė, sutrynusi jam galvą ir tuo būdu sudariusi prigimtąsias sąlygas visos žmonijos išganymui (plg. šv. Justinas, šv. Ireniejus, Klemensas Aleksandrietis, Origenas ir kt.). Marijos kaip Dievo Gimdytojos klausimas taip pat buvo viena iš pagrindinių ketvirtojo ir penktojo šimtmečio temų, kol Efeso (431) ir Chalkedono (451) susirinkimai šį klausimą išsprendė ir Nestorijų, Teotokos neigėją, pasmerkė.

Šis objektyvinis Marijos svarstymas Rytuose buvo ir pasiliko žymiai ryškesnis negu Vakaruose. Net ir šv. Augustinas negali šiuo atžvilgiu prilygti graikų Bažnyčios Tėvams. Ligi vienuoliktojo šimtmečio lotyniškoji marijologinė literatūra yra gana skurdi. Tiesa, šiuo metu kilo himnų ir maldų Marijos garbei [12]; šiuo metu šv. Ildefonsas (607—669) rašė Marijos amžinos mergystės apgynimą, o šv. Petras Damianis (1007—1072) aiškino Giesmių Giesmės Sulamitą Marijos prasme. Tačiau tai ir yra beveik viskas, ką lotyniškieji Vakarai yra šiuo atžvilgiu sukūrę per pirmąjį tūkstantmetį. O kai vėliau šv. Anzelmas (1034—1109) žvelgė į Mariją kaip į skausmingąją Motiną ir tuo nurodė visam paskesniam Vakarų pamaldumui kelią; kai šv. Bernardas (1090—1153) pergyveno Dievo Motiną kaip tarpininkę tarp žmogaus sielos ir Kristaus; kai šv. Domininkas (miręs 1221) savo rožančiaus maldoje apmąstė išganymo paslaptį Marijos šviesoje; kai šv. Bonaventūras (1221—1274) garbino Mariją todėl, kad ji „vyriška širdimi" teikėsi atiduoti savo Sūnų žmonių giminės išganymui,— tai visi šie Nazareto Mergaitės svarstymai jau buvo pažadinti *subjektyvinių* žemėje gyvenančio ir kovojančio žmogaus reikalų, skatinusių Vakarus pergyventi Mariją daugiau ryšium su mumis pačiais, o mažiau jos pačios būtyje. Ir šitoks pergyvenimas pasiliko ligi pat pastarojo šimtmečio, kai Marija vėl suspindėjo prieš mūsų akis kaip Nekaltoji ir Perkeistoji.

Vakarų ir Rytų nusistatymą Marijos atžvilgiu geriausiai galime suprasti palyginę du liturgijoje vartojamus himnus, kurie yra to paties turinio ir net beveik to paties

pavadinimo, tačiau kilę iš skirtingo pergyvenimo. Tai pranciškono Jacopone's da Todi (1228—1306) „Stabat Mater" ir kunigo Romanoso (5 šimtm. Bizantijos Kurijoj) „Mergelė po kryžiumi".— Jacopone's kūrinys yra vienas ištisas žmogaus prašymas leisti jam įsijungti į Marijos kančią, kurią ji patiria regėdama savo Viengimį, prikaltą prie kryžiaus. Joks žmogus negalėtų neverkti, matydamas jos skausmą. Todėl autorius ir kreipiasi į šiąją Mater dolorosa, kad ji pajausdintų savo skausmus jo širdyje, kad leistų jam kartu su ja vaitoti, kad Nukryžiuotojo žaizdos įsmigtų į jo širdį; kad jis galėtų dalyvauti Kristaus kančioje, nešti Jo mirtį, apmąstyti Jo kentėjimus, apsvaigti Jo kryžiumi ir krauju. Šis himnas kaip tik ir yra poetinė išraiška minėto Vakarų posūkio nuo triumfuojančiojo Kristaus į kenčiantįjį. *Kai Nukryžiuotasis virsta centriniu mūsų apmąstymų objektu, Mater dolorosa savaime pridengia Immaculata spindėjimą.* Adomo iš St. Victoro abatijos Paryžiuje (miręs 1177) himnas „Salve, Mater Salvatoris" yra turbūt paskutinis lotyniškosios viduramžių poezijos kūrinys, kuriame Marija pasirodo dar didingu Nekaltosios pavidalu ir kuriame Mater dolorosa dar beveik nejaučiama [13]. Vėlesnieji Marijos himnai [14] persisveria kryžiaus pusėn, ir juodas gedulo šydas pridengia žydrą Perkeistosios skraistę. Jacopone's „Stabat Mater" yra ryškiausia tokio gedulo išraiška.

Romanoso himnas yra dialogas tarp Motinos ir Sūnaus. Marija čia irgi stovi po kryžiumi. Tačiau ne asmeninis jos skausmas sudaro jos pokalbio su Jėzumi turinį. „Į kokias vestuves Tu skubi? — klausia ji Kristų.— Ar vėl paversti vandenį į vyną? Ar man reikia eiti paskui Tave, ar pasilikus Tavęs palaukti? <...> Petro nėra su Tavimi; tojo Petro, kuris sakėsi Tavęs nepaliksiąs, net jeigu jam ir mirti reikėtų. O kiti — artimieji ir sūnūs, kurie turės teisti dvylika giminių,— kur jie dabar visi?" [15] Kristus ramina verkiančią savo Motiną pastebėdamas, kad Adomas negalėtų būti išgelbėtas, jeigu Jis nekentėtų ir nemirtų. Marija turinti tai žinoti ir todėl nesiskųsti. „Netinka Tau raudoti; Tau, kuri buvai pavadinta malonės Pilnąja" [16]. Jėzus liepia žengti jai „džiaugsmu nešinai", kadangi Jis skubinąsis įvykdyti valią Tojo, kuris yra Jį siuntęs. Marija turinti nenusigąsti, jeigu Jo mirtis sukelsianti „sąmyšį kūrinijoje": jei plyšianti šventyklos uždanga, sudrebėsią kalnai, atsiversią kapai. Himnas baigiasi kreipimusi į Kristų, kuris leidęs Švč. Mergelei va-

dinti save „mano Sūnau ir mano Dieve“ — žodžiai, kuriais užsisklendžia kiekvienas šio ilgo kūrinio posmas.

Kaip šių himnų turinys rodo, Jacopone's išeities taškas yra asmeninė Marijos skausmo drama, Romanoso — visuotinė atpirkimo drama. Nors kenčiąs Išganytojas savo Motinai ir aiškina, esą Jis turįs kentėti todėl, kad Adomas galėtų būti išgelbėtas, vis dėlto Marija šiuo aiškinimu nėra įtikinama ir savo Sūnui atsako: „Tu juk tiek išgelbėjai nekentėdamas: raupsuotąjį — pakako panorėti, ir jis buvo apvalytas; paraližuotąjį — jo raumenis suminkštinai be jokio vargo; akląjį — vienu savo žodžiu grąžinai jam regėjimą... Visi daiktai Tau palenkti, nes visus juos sukūrei. Kodėl tad dabar skubi (kentėti), mano Sūnau?“ Romanoso himnas sklaido didžią kančios paslaptį, nes į ją žiūri ne psichologiškai, kaip Jacopone, bet metafiziškai, siedamas ją ne su žmogaus užuojauta kenčiančiai motinai, bet su Dievažmogio laisvu apsisprendimu mirčiai. Todėl nors šiedu himnai savo motyvais ir yra artimi, tačiau pats giliausias nusistatymas Marijos atžvilgiu yra giliai skirtingas. Tiek Jacopone's, tiek Romanoso Marija yra Mater dolorosa. Tačiau Jacopone'i ji yra verkianti pati ir virkdanti kitus, Romanosui ji yra įjungta į atpirkimą kaip dalyvė nesuvokiamoje Išganytojo misterijoje.

Tai yra Vakarų ir Rytų kelias į Nazareto Mergaitę. Vakarams ji yra daugiau istorinė asmenybė, Rytams — visuotinio prado nešėja; Vakarams ji yra daugiau *Motina,* pagimdžiusi Dievą, gavusi Golgotoje žmoniją savo globon, todėl nuolatos besirūpinanti, kad jos vaikų vestuvėse nepristigtų vyno; Rytams ji yra daugiau *Mergelė,* nekaltai pradėta, sužadėta su Avinėliu, apsiausta saule ir apvainikuota žvaigždėmis; Vakarų pergyvenime ji stovi šalia Kristaus kaip žmonių Užtarėja: jos elgesys Galilėjos Kanoje yra vedamoji vakariečio gairė jo pamaldume; Rytų pergyvenime ji žengia šalia Atpirkėjo kaip Jo paties Padėjėja: jos kova su senuoju žalčiu ir apokaliptinio slibino neapykanta jos atžvilgiu yra apsprendžiamasis rytiečio motyvas jo religingume. Klaida būtų vieną kurį iš šių pergyvenimų atmesti, o kitą priimti. Abu jie yra tikri, nes abu išreiškia pagrindines Marijos savybes. *Marija yra ir Motina, ir Mergelė kartu.* Kaip Motina ji apreiškia savo tarnybą, kuriai ją Viešpats yra pašaukęs. Kaip Mergelė ji atskleidžia savo būtį, kurią Viešpats yra sukūręs ir išpuošęs. Kadangi motiniškumas savyje yra

veikimas, todėl jis yra artimesnis vakariečio žmogaus aktyviai dvasiai, ir Marija Motina Vakaruose yra labiau suprantama negu Marija Mergelė, slepianti savyje ontologinį imlų santykį su Dievu ir todėl prieinamesnė rytietiškajam susimąstymui. Norint tačiau žvelgti į Mariją jos pilnatvėje, reikia suderinti abu šiuos pergyvenimus ir svarstyti Motiną neatskiriamai nuo Mergelės, Marijos pašaukimą — neatskiriamai nuo jos būties.— Šiuo keliu autorius ir mėgins savo rašte eiti.

4. MARIJOS SAVISĄMONĖ

Pati tikriausia gairė, nurodanti, kaip mums reikia eiti į Marijos paslaptį, yra jos pačios savisąmonė. Nors Marija ir buvo nekaltai, vadinasi, be pradinės kaltės pradėta, tačiau jos sąmonės švieson ši palaiminta būsena ilgai nebuvo prasiskverbusi. Marijos nenuodėmingumas, kaip sakyta, buvo ne jos valios iškovotas ir ne jos maldų išprašytas, taigi ne asmeninis apsisprendimas, bet Viešpaties apsprendimas: gryna Jo dovana, gryna Jo malonė, duota jai be jos prisidėjimo ir net be jos žinios. Todėl kai angelas jai tarė: „Sveika, malonės Pilnoji", Marija „sumišo dėl tokios kalbos ir svarstė, ką šitoks pasveikinimas reikštų" *(Lk 1, 29)*. Malonės pilnatvė gyveno joje nuo pat pirmojo jos buvimo akimirksnio. Angelas jos neatnešė, bet tik ją atskleidė. Jis tik pasakė tai, kas joje jau buvo, būtent kad ji esanti „išlaisvinta iš nuodėmės vergijos, todėl visa graži, visa tobula" [17]. Tačiau ligi angelo pasveikinimo Marija nežinojo, kas ji esanti. Užtat nuostabiai ryškiai šis žinojimas prasiveržė jos susitikime su Elžbieta. Išgirdusi Marijos pasiskardenimą savo namuose, Elžbieta sušuko: „Kuo aš užsitarnavau, kad mano Viešpaties Motina ateina pas mane?" *(Lk 1, 43)*. Tada Marija atsakė į šį šūksnį nebe baimingu klausimu, kaip angelui Nazarete, bet didinga ir drąsia, nuostabiai drąsia „Magnificat" giesme: „Mano siela garbina Viešpatį, ir mano dvasia džiūgauja Dievuje, mano Išganytojuje" *(Lk 1, 46)*.

Marijos „Magnificat" yra labai panaši į Samuelio motinos Onos giesmę, kurią ji giedojo, atvedusi Samuelį šventyklon ir skirdama jį, kaip anksčiau buvo pažadėjusi, Dievo tarnybai (plg. *1 Sam 2, 1—10*). Abi šios moterys — Ona ir Marija — pradeda savo giesmes tuo pačiu širdies

džiaugsmo pareiškimu ir dėl tos pačios priežasties, būtent dėl įvykusios motinystės. Abi jos buvo nevaisingos: Marija dėl laisvo apsisprendimo (plg. *Lk 1, 34*), Ona dėl įsčios užsklendimo (plg. *1 Sam 1, 5*). Tačiau į jas abi Viešpats pažvelgė, ir jos abi tapo motinomis. Todėl jos ir garbina dabar Dievą, nesuvokiamą savo keliuose: galinguosius Jis paverčia silpnais, o silpnuosius išaukština; alkstančius Jis pasotina, o turtinguosius paleidžia vėjais. Abi moterys naudoja tas pačias priešginybes Dievo galybei išreikšti. Tačiau kiek Ona pasilieka asmeninės pergalės srityje, tiek Marija savame išaukštinime regi visuotinių perspektyvų. Ona buvo Elkanos žmona. Bet dėl savo nevaisingumo ji turėjo kęsti daug patyčių iš kitos to paties Elkanos žmonos Peninos (plg. *1 Sam 1, 6*). Pagimdžiusi Samuelį, ji didžiuodamasi tarė savo giesmėje: „Didi yra mano stiprybė Viešpatyje, ir mano lūpos drąsiai kalbasi su priešais" *(1 Sam 2, 1)*. Penina dabar turėsianti nutilti, patyčios pasibaigsiančios, paniekinta moteris atsitiesianti.

Tų pačių aidų girdėti ir Marijos „Magnificat". Tiesa, Marija buvo atsisakiusi motinystės sava valia. Bet tai dar nereiškia, kad šis atsisakymas jai buvo lengvas ir kaip moteriai apskritai, ir kaip izraelitei. Kiekviena moteris pačia savo prigimties sąranga bei giliausiais savo polinkiais trokšta būti motina. Izraelio tautoje šis bendras moters bruožas buvo dar sustiprintas Viešpaties pažado kildinti iš Jokūbo namų Mesiją. Todėl kiekviena izraelitė, kuri gimdė, teisingai galėjo tikėtis, kad galgi jos sūnus būsiąs tasai, apie kurį kalbėjo pranašų eilės. Atsisakyti motinystės reiškė atsisakyti šitos galimybės. Jeigu vis dėlto Marija apsisprendė likti mergele, tai šį jos ryžtą reikia suprasti kaip didelio nusižeminimo auką, sunkią ir nepatogią, nes anuo metu mergystė ne tik kad nebuvo gerbiama, bet net savotiškai niekinama. Štai kodėl, kai angelas Marijai pranešė, jog ji radusi malonės pas Viešpatį, todėl pradėsianti ir pagimdysianti sūnų (plg. *Lk 1, 31*), ji neatstūmė šio pasiūlymo *iš esmės,* bet tik paklausė, „kaip tai įvyks", kadangi ji nepažįstanti vyro *(Lk 1, 34)*. Paneigti mergystės Marija nenorėjo. Tačiau atsisakyti Dievo siūlomos motinystės — taip pat ne. Todėl ji lengvai atsiduso, iš angelo išgirdusi, kad motinystė jai ateisianti ne iš vyro valios, bet iš Dievo Dvasios, kuri ją apdengsianti „savu šešėliu" *(Lk 1, 35)*. Ir Marija sutiko, nes čia regėjo nepaprastą Viešpaties dovaną: jai bus nuimta negarbė prieš savo tautą ir sykiu bus išsaugotas jai taip

brangus vyro nepažinimas. Savoje giesmėje ji išreiškė šį atodūsį žodžiais: „Jis pažvelgė į savo tarnaitės žemumą“ *(Lk 1, 48)*. Negimdydama ji stovėjo žemiausioje Izraelio moterų vietoje. Bet štai Dievas jos pasigailėjo ir pakėlė ją iš pažeminimo, kaip ir Samuelio motiną.

Bet tuo bendras šių moterų kelias ir baigiasi. Ona nedaro iš savo motinystės jokių reikšmingesnių išvadų. Ji neturi pašaukimo ateičiai. Ji pagimdė Samuelį, atvedė jį šventyklon, atidavė kunigui Heliui ir tuo savo paskirtį atliko. Todėl jos giesmėje nejaūsti nieko, kas pralaužtų asmeninės motinystės sienas ir įgytų visuotinę reikšmę. Visai kitaip save pergyvena Marija. „Štai nuo dabar visos kartos vadins mane palaiminta, nes didelių dalykų padarė man Galingasis“ *(Lk 1, 48—49)*. Sutikusi būti Išganytojo Motina ir nešiodama savyje įsikūnijusį Žodį, Marija suvokė, kad jos motinystė yra daugiau negu tik paprastas naujos gyvybės pradėjimas, kad ji nesibaigsianti su Mesijo gimimu, bet aidėsianti amžių amžiais visoje pasaulio istorijoje; angelo apreikšta malonės pilnybė būsianti vaisinga ne tik gamtinės gyvybės suteikimu Dievui, bet ir antgamtinių dovanų dalinimu žmonėms, o šių dovanų dalintoja būsianti vadinama palaiminta visų žemės giminių. *Savo giesmėje Marija prabyla kaip sąmoninga žmonijos atstovė Dievo Išganytojo akivaizdoje.*

Susitikusi su Elžbieta ir iš jos patyrusi, kad Mesijo pirmatakas „šoktelėjo iš džiaugsmo“ savo motinos įsčioje *(Lk 1, 44)*, Marija suvokė, kad šis šoktelėjimas yra vaizdas visam tolimesniam josios keliui: *visa kūrinija džiūgaus jos akivaizdoje,* nes ji nešioja Tąjį, kuris „ateina valdyti žemės“ *(Ps 97, 11)*. „Magnificat“ yra Marijos sąmonės prasiveržimas, tačiau ne subjektyvios laimės prasme, kaip Onos giesmėje, bet prasme objektyvios tarnybos žmonijoje. Marija mažai kalba apie savo praeitį, prisimindama savo pažeminimą tautoje dėl nekaltybės pažado. Jos žvilgis yra nukreiptas į ateitį, į išsiskleidimą anų jai Galingojo padarytų didžių dalykų. Jeigu Onai giesmė yra jos pareigų užbaiga, tai Marijai „Magnificat“ yra jos tarnybos pradžia, jos pirmas žingsnis į Apvaizdos jai atskleistą pareigų lauką. Buvusi kukli ir baiminga Nazarete, Marija visu didingumu išsitiesia Zacharijo namuose. „Magnificat“ posmuose iš tikro jaučiame prabylant aną Apokalipsės Saulėtąją Moterį, kuriai duota „du didelio erelio sparnu“ *(12, 14)*. Ar tai mums neprimena šv. Petro Sekminių dieną, kai šis, anksčiau visokeriopai svyravęs

vyras, gavęs Šventąją Dvasią, staiga suvokė savo paskirtį, drąsiai išėjo priešais minią ir pradėjo jai skelbti prisikėlusįjį Jėzų (plg. *Apd 2, 14*), kurio dar taip neseniai Kajafo kieme buvo išsigynęs (plg. *Mk 14, 7*)? Kaip Šventoji Dvasia pažadino Petro savisąmonę, taip lygiai ta pati Šventoji Dvasia, apdengusi Mariją savo šešėliu, atskleidė jai jos kelią žmonijos istorijoje.

5. LITURGIJOS ŽVILGIS Į MARIJĄ

Norint suprasti, bent kiek tai žmogaus protui yra įmanoma, kas yra Marija, reikia pasiklausti ne tik Šventojo Rašto ir Tradicijos, ne tik teologijos, bet ir liturgijos, nes liturgija savo visumoje slepia katalikiškąjį tikėjimą [18] (kultas juk yra pojustinė dogmos regimybė) ir todėl darosi ne sykį reikšminga atskiriems šio tikėjimo klausimams nušviesti. Kaip tad liturgija pergyvena Mariją? Kokiais pavidalais iškyla ši nuostabi Moteris kulto šviesoje? — Į tai mums atsako Marijos gimimo šventė (8 rugsėjo).

Šios šventės Mišių evangelija prasideda: „Knyga giminės Jėzaus Kristaus, Sūnaus Dovydo, Sūnaus Abraomo. Abraomui gimė Izaokas, Izaokui gimė Jokūbas, Jokūbui gimė Judas ir jo broliai, Judui gimė Faras ir Zara iš Tamaros, Farui gimė Esromas, Esromui gimė Aramas, Aramui gimė Aminadabas, Aminadabui gimė Naasonas, Naasonui gimė Salmonas, Salmonui gimė Boozas iš Raabos, Boozui gimė Jobedas iš Rutos, Jobedui gimė Jesė, Jesei gimė karalius Dovydas“ ir taip toliau ligi pat Jokūbo, kuriam „gimė Juozapas, vyras Marijos, iš kurios gimė Jėzus, vadinamas Kristumi“ *(Mt 1, 1—16)*. Pirmu požiūriu atrodo, kad ši ilga vardų eilė nieko nereiškianti. Iš tikro tačiau ji slepia savyje gilią prasmę. Išskaičiuodama „nuo Abraomo iki Dovydo keturiolika kartų, nuo Dovydo iki ištrėmimo į Babiloną keturiolika kartų ir nuo ištrėmimo į Babiloną iki Kristaus keturiolika kartų“ *(1, 17)*, liturgija padaro mūsų giminės broliu ne tik Jėzų, bet įjungia ir Mariją į Judo kiltį, į Dovydo giminę [19], pastatydama ją prieš mūsų akis kaip istorinės žmonijos dukrą, turinčią savo praeitį, savo tėvynę, savo gimdytojus, savo gimimo vietą ir laiką. Šiais vardais liturgija nori pasakyti, kad Marija nėra kažkoks žmogiškojo ilgesio susiklostymas, kažkokia šviesi svajonė ar kilni idėja, bet

istorinė asmenybė: Mirjam iš Nazareto, Juozapo žmona, Kristaus Motina, kurios kilmės šaknys siekia pačius seniausius laikus.

Bet štai prieš keletą minučių kunigas, stovėdamas dešinėje altoriaus pusėje, skaitė kitą to paties dieviškojo Apreiškimo tekstą, kurį liturgija taip pat naudoja Marijai apibūdinti, tačiau visiškai kitu jau atžvilgiu: „Viešpats turėjo (kaip nuosavybę) mane savo kelių (kaip Kūrėjas) pradžioje, anksčiau, negu buvo ką nors sukūręs iš pradžios. Aš esu įstatyta nuo amžių, nuo pat senovės, pirmiau, negu atsirado žemė. Dar nebuvo bedugnių, o aš jau buvau pradėta; dar nebuvo ištryškę vandenų šaltiniai, dar kalnai nebuvo iškilę sunkia mase, o aš jau gimiau — anksčiau negu kalneliai... Kai Jis rengė dangų, aš ten buvau; kai griežtu įstatymu aprėžė ratu gelmes, kai tvirtino skliautą ir svėrė vandens versmes, kai jūrai nustatė jos krantus ir vandenims jų dėsnius, kad neišeitų iš savo ribų, kai dėjo žemei pamatus, aš buvau su Juo, visa kartu statydama (componens), ir džiūgavau diena dienon, žaisdama Jo akivaizdoje, žaisdama ant žemės rutulio, ir man smagu yra būti su žmonių vaikais" *(Pat 8, 22—31)*. Tai jau yra visiškai kitoks Marijos vaizdas. Gimimo šventės evangelijoje Marija yra istorinis žmogus, įstatytas į tam tikrą giminę, į tam tikrą erdvę ir laiką. Tuo tarpu lekcijos Marija iškyla viršum žemiškosios tikrovės, net viršum visos kūrinijos, atsistoja pačioje pradžioje kaip Dievo bendradarbė Jo kūryboje, džiūgaujanti Jo akivaizdoje ir žaidžianti Jo kūriniais. Jeigu Mišių evangelijos vardai kreipia mūsų dėmesį į Palestinos dukrą, tai tų pačių Mišių lekcijos vaizdai mums sako, kad Mirjam iš Nazareto būtis žemiškąja tikrove neišsisemia, kad ši Moteris yra kažkas daugiau negu tik vienas iš istorijoje gyvenusių ir veikusių žmonių.

Šitie du liturgijos žvilgiai į Mariją apsprendžia ir Bažnyčios maldas. Pergyvendama Mariją kaip istorinę moterį, perėjusią visus žmogiškojo gyvenimo tarpsnius, liturgija mini šiuos tarpsnius bei įvykius atskiromis šventėmis: pradėjimą (8 gruodžio), gimimą (8 rugsėjo), vardo dieną (12 rugsėjo), paaukojimą šventykloje (21 lapkričio), angelo apreiškimą Nazarete (25 kovo), apsilankymą pas Elžbietą (2 liepos), motinystę (11 spalių), apsivalymą (2 vasario), skausmus (15 rugsėjo), galop jos paėmimą į dangų (15 rugpjūčio). Šių švenčių maldose besimeldžianti Bažnyčia prašo Dievą, kad Jis Marijos užtarimu

leistų mus apvalytus pas Jį nueiti (Nekaltojo Pradėjimo Mišios); kad Marijos gimimas mums virstų „išganymo pradžia“ (Gimimo Mišios); kad jos vardas mums būtų apsauga ir išlaisvinimas iš blogio (Vardo Dienos Mišios); kad jos maldos padėtų Dievo Tautai (Dangun Paėmimo Mišios). Brevijoriuje Bažnyčia kreipiasi net tiesiog į Mariją ir prašo ją melstis už tikinčiuosius, užtarti kunigus, pagelbėti maldingai moteriškajai lyčiai (Gimimo matutinum), padėti vargstantiems, sustiprinti svyruojančius, pradžiuginti liūdinčius (Vardo Dienos mišparai); padaryti, kad jos skausmų jėga būtume verti gėrėtis dangaus Karalystės džiaugsmu (Septynių Skausmų laudes). *Istorinė Marija yra liturgijai visų pirma žmogaus Globėja.* Ji patraukia savęspi mūsų prašymus tuo, kad joje regime Užtarytoją pas jos Sūnų, mūsų Viešpatį ir Atpirkėją. Pop. Leonas XIII pastebi, kad, nors Išganytoją mes ir labai mylime, nes Jis praliejo už mus savo kraują, vis dėlto mes Jo ir bijome kaip nepermaldaujamai teisingo Teisėjo. „Iš šios baimės dėl nuodėmių kaip tik ir kyla reikalas užtariančios bei globojančios jėgos, kuri būtų Dievo malonėje, ir sykiu tokio širdies gerumo, jog nė vienam nusiminusiajam pagalbos neatsakytų“ [20]. Šitokia jėga, šitokia malonės ir gerumo pilnybė liturgijai ir yra Marija. Jos tad šventėse pergyvename ją visų pirma kaip gailestingumo Motiną, kaip mūsų viltį, kurios vardo šaukiamės ir kurios priebėgon skubame.

Kiekvienos tačiau šventės metu liturgija mums nepamiršta priminti, kad Marija yra ne tik globojanti Motina, bet kartu ir antžemiškai spindintis Mergelės, Karalienės, Saulėtosios Moters paveikslas. Anksčiau minėtąją Patarlių knygos vietą, kurioje Marija yra pastatoma šalia Dievo kaip pradinė Jo Bendradarbė, liturgija skaito ne tik Marijos gimimo, bet ir jos pradėjimo, ir vardo dienos, ir šv. Rožančiaus šventėse, o brevijoriuje dar ir Gerojo Ganytojo Motinos dieną (pirmąjį gegužės sekmadienį). Minėdama Marijos apsilankymą pas Elžbietą, liturgija gretina Mariją su Giesmių Giesmės Sulamita, kurią mylimasis kviečia keltis ir ateiti, nes „žiema jau praėjo, lietus nustojo, pasirodė gėlių mūsų laukuose“ (Mišių lekcija). Senesnėje Dangun Paėmimo liturgijoje Marija iškyla kaip Išmintis, kuriai Viešpats skyrė apsigyventi Jokūbo namuose ir augti „kaip Libano kedras ir Siono kiparisas“, kaip „palmė Kadese ir rožių krūmas Jeriche“. Brevijoriuje šis vaizdas yra kartojamas beveik kiekvie-

name Marijos oficiume. *Šalia Dievo Motinos liturgijoje nuolatos išnyra Senojo Testamento Sofija ir Naujojo Testamento Saulėtoji Moteris.* Šio idealinio paveikslo akivaizdoje Bažnyčia tarsi pamiršta nuodėmingą žmogų su žemiškaisiais jo reikalais: čia ji Marijos nebeprašo, nebemaldauja, mūsų kasdienos nebeprimena, bet prieš Mariją nusilenkia ir ja stebisi jos pačios grožyje ir didybėje. „Tu Jeruzalės garbė, tu Izraelio džiaugsmas, tu mūsų tautos pasididžiavimas",— tai žodžiai, kuriais liturgija atskleidžia antrąjį savo santykį su Marija.

Liturgijos tad atsakymas į klausimą, kas yra Marija, nėra vienaprasmis. Iš vienos pusės, savo šventėse ji mus vedžioja žemiškaisiais istoriniais Marijos keliais: ji veda mus į Nazaretą, į Jeruzalės šventyklą, į Betliejaus prakartėlę, į vestuves Galilėjos Kanoje, į Golgotą po Jėzaus kryžiumi. Iš kitos pusės, ji kreipia mūsų žvilgį į pačius pradinius Viešpaties sumanymus, į žmogaus protui nesuvokiamas žmogaus ir Dievo bendradarbiavimo gelmes, vadinasi, į antistorinę Marijos idėją. Kitaip sakant, liturgija taip pat slepia savyje anuos du minėtus priėjimo būdus, abu juos jungia vienybėn, derina vieną su kitu ir tuo mums nurodo, kad Marijos apmąstymas negali išsisemti tik žemiškaisiais jos gyvenimo įvykiais, bet kad patys šitie įvykiai yra kažkokio aukštesnio prado išraiška. *Liturgijoje Mirjam iš Nazareto yra antlaikinio prado įsikūnijimas*[21]. Nagrinėdami tad Marijos buvimo apraiškas, turime nuolatos kreipti dėmesį į gilesnę ir visuotinesnę jų prasmę. Marijos akivaizdoje mūsų mintis turi eiti mūsų maldos keliu.

---

[1] Pop. *Pijus IX.* Ineffabilis Deus, 1854 m. gruodžio 8 d.

[2] Pop. *Pijus XII.* Munificentissimus Deus, 1950 m. lapkričio 1 d.

[3] Rytų Bažnyčioje Nekalto Pradėjimo tiesa niekados, net ir po atsiskyrimo nuo Romos, nebuvo aptemusi. Tuo tarpu Vakaruose „Pelagijaus erezija stipriai suvėlino ir net sukliudė, iškeldama įvairių sunkenybių, tikrą pažangą tikėjimo į Nekaltąjį Pradėjimą" *(Alastruey G.* Tratado de la Virgen Santisima.— Madrid, 1952.— P. 168). Tokie dideli Vakarų teologai, kaip Aleksandras iš Aleso, šv. Bonaventūras, šv. Albertas Didysis, šv. Tomas Akvinietis, nepalaikė mažesniųjų pažiūros, esą Marija buvusi visiškai laisva nuo gimtosios nuodėmės. Šv. Bonaventūras liudija, kad jo laikais „beveik visi manę, jog Švč. Mergelė turėjo gimtąją nuodėmę" (plg. Alastruey, p. 180). Dunsas Scotas (1266—1308) buvo pirmasis Vakaruose, kuris teologiškai Nekaltąjį Pradėjimą pagrindė, apvalydamas jį nuo teorinių sunkenybių.

[4] Plg. jų abiejų pamokslus in Dorm. BMV // *Migne.* P. G., 96 ir 98 t.

[5] Fulgens corona.

[6] Pop. *Pijus XII.* Munificentissimus Deus.

[7] Pop. *Pijus XII.* De corpore Christi mystico, liet. vert. 511 p. Lux., 1949.

[8] Plačiau apie tai autorius rašo „Saulės giesmėje".— Brooklyn, 1954.— P. 431—433.

[9] Pop. *Pijus X.* Ad diem illum laetissimum, 1904 m. vasario 2 d.

[10] Šis himnas yra priskiriamas šv. Germanui Konstantinopoliečiui; jis yra giedamas stovint; jo tekstas čia yra cituojamas iš P. Régamey'io marijologinės antologijos „Les plus beaux textes sur la Vierge Marie.— Paris, 1946.— P. 70—77.

[11] Eilė krikščionių *mąstytojų* (šv. Anzelmas, šv. Bernardas, šv. Bonaventūras, pal. D. Scotas, pal. Suso, šv. Pranciškus Salezietis, J. H. Newmanas, V. Solovjovas, S. Bulgakovas), *poetų* (Dante, Jacopone da Todi, Petrarka, Villonas, Novalis, Mistralis, Verlaine'as, Pegury'is, Rilke, Claudelis), *tapytojų* (Gotto, Murillo, Angelico, Dūreris, Rafaelis, Rubensas), *muzikų* (Palestrina, Bachas, Schubertas, Sasnauskas, Naujalis) yra buvę susidomėję Marija, semdamiesi iš jos įkvėpimo savo mintims ir savo kūriniams.

[12] Pvz., O gloriosa Domina, Ave maris stella, Regina coeli, Salve, Regina, Gaude Dei Genitrix. Tačiau net ir šiuose himnuose bei maldose Marijos kaip globojančios ir gelbstinčios Motinos pergyvenimas turi pirmenybę prieš spindinčią Mergelės būtį.

[13] „Sveika, šventojo Žodžio Motina! Žiede, išsprogęs iš erškėčių! Žiede be spyglių! Žiede, krūmo garbe, nes krūmas tai mes, sudraskyti nuodėmės dyglių. Bet Tu dyglių nepažinai... Tu pralenki savo kvepėjimu cinamono ir miros šakelę, smilkalą ir balzamą. Sveika, mergelių garbe, žmonių Tarpininke, išganymo Motina! Tu esi susilaikymo mirta, kantrumo rožė, kvepiantis nardas; nusižeminimo slėnis, laukų lelija, žemiškasis rojus, pilnutinis grožio išsiskleidimas, žmonių giminės garbė..." —ištisas Marijos prigimties išsakymas nuostabiais vaizdais ir palyginimais (plg. *Régamey P.* Op. cit., p. 149—150).

[14] Jacopone's poezijoje išnyręs „Stabat Mater" motyvas jau nebeišnyko vėlesniuose, net ir pasauliniuose Marijos eilėraščiuose. Jis randamas pas Corneille'į ir Richinį, pas Novalį ir Brentaną, pas Verlaine'ą ir Péguy'į. Pas visus juos Marija yra Mater dolorosa, nes „jau seniai mes ją padarėme septynių skausmų Motina" (Ch. Péguy). Įdomią išimtį čia sudaro P. Claudelis, kurio poezijoje Marija yra vis dėlto daugiau nuostabos negu prašymo objektas.

[15] Šio himno tekstas yra cituojamas iš: *Régamey P.* Op. cit., p. 78—87.

[16] Marijos kančia po kryžiumi ne kartą krikščionių pergyvenime esti siejama su didžiomis jos ašaromis ir net alpuliu, pamirštant, kad tiek jos prigimties sąranga, tiek jos pašaukimo sąmonė negalėjo leisti šitokio jausminio kančios prasiveržimo. Tai neigė jau šv. Ambraziejus sakydamas: „Aš skaitau, kad ji stovėjo, bet aš nerandu, kad ji verkė" (*Migne.* P. L. 16, p. 1218). Pastaraisiais laikais Marijos ašaras ligi kraštutinumo pabrėžė L. Bloy sakydamas, kad „visos verkiančios motinos, visos našlės, visos mergelės neprideda nieko prie šio gausaus išsiliejimo, kurio pakaktų nuplauti dešimčiai tūkstančių nusivylusių pasaulių" (Le symbolisme de l'apparition.— Paris, 1925.— P. 271). Prieš tai protestavo P. Claudelis pastebėdamas, kad Šv. Rašto pasakymas „po kryžiumi stovėjo (stabat) Jo motina" *(Jn 19, 25)* reiš-

kia ne tik fizinį stovėjimą, bet ir dvasinį tvirtą laikymąsi. „Mūsų Motina Marija Kalvarijos kalne turėjo atlikti kažką daugiau negu verkti: Bažnyčios vardu ji turėjo gauti savo pamoką, savo katekizmą" (L'Epée et le Miroir.— Paris, 1939.— P. 73). Sentimentalus Marijos skausmų pergyvenimas pirmaisiais Krikščionybės amžiais yra nežinomas. Todėl Romanosas ir leidžia Kristui sudrausti savo Motiną, atskleisdamas aukštesnę savo mirties prasmę (plg. pop. Pijus X. Ad diem illum laetissimum).

[17] Pop. *Pijus IX.* Ineffabilis Deus.

[18] Plg. Pop. *Pijus XII.* Mediator Dei, 1947 m. lapkričio 20 d.

[19] Nors Šv. Raštas čia kalba tik apie Juozapo, Marijos vyro, kilmę iš Dovydo, tačiau aiškus Apreiškimo nurodymas, kad Kristus yra „iš Dovydo giminės" *(2 Tim 2, 8)*, savaime į šią giminę įjungia ir Mariją, nes savo kilmę Išganytojas juk galėjo paveldėti tiktai iš Marijos, ne iš Juozapo.

[20] Octobri mense, 1891 m. rugsėjo 22 d.

[21] Autoriaus pažiūra, Marija yra Sofijos įsikūnijimas. Sofija, apie kurią kalba Senojo Testamento Patarlių, Išminties ir Jėzaus Siracho knygos, yra ne tik amžinojo Logos figūra, bet ji reiškia kartu ir dieviškąją žmogaus idėją, kuri Marijoje Nekaltuoju jos Pradėjimu buvo regimai įvykdyta asmeniniu pavidalu. Mariją Viešpats sukūrė kaip pirmavaizdinį žmogų, tobulai nešantį jo paveikslą ir veiksmingai dalyvaujantį Jo valdžioje, kaip tai apie Sofiją teigia Šv. Raštas (plg. *Išm 7, 25—26; 9, 4*). Šiuo atžvilgiu Marija yra ne išimtis iš žmonių giminės, bet kaip tik šios giminės idealo įvykdymas. Ji yra išimtis tik iš sužalotos žmonijos, iš nuodėmei pasivergusių Adomo vaikų. Tačiau savyje ji yra žmogiškumo aukščiausias laipsnis. Tai, ką Viešpats buvo sumanęs iš pradžios ir sukūręs kaip idėją, Jis Marijoje realizavo regimos tikrovės forma. Marija tad yra mūsų pačių ilgesys, mūsų pačių laukimas bei prašymas. Ir jeigu Bažnyčia mus skatina Marija sekti, tai šis skatinimas yra ne tik paprastas gyvenimiškas patarimas, bet kartu ir ontologinis nurodymas, kur glūdi žmogiškoji pilnatvė.— Pradžioje autorius buvo manęs visa tai išdėstyti šioje studijoje atskiru skyriumi. Tačiau nenorėdamas skaitytojo apsunkinti painia Sofijos problematika, jis pasitenkino minėtą savo pažiūrą paskelbęs „Aiduose" (plg. Marijos idėja, 1954 m. 5 nr.).

II. MARIJOS APREIŠKIMAS

Ir užkursiu nesantaiką tarp tavęs ir Moters, tarp tavo palikuonies ir jos Palikuonies; Jis sutraiškys tau galvą, o tu tykosi įgelti Jam į kulnį.

Pradžios knyga 3, 15.

1. MOTERS VAIDMUO BUVIME

Sukūręs pirmąjį žmogų „iš žemės dulkių" ir įkvėpęs jam „gyvybės kvapo" *(Pr 2, 7)*, Viešpats apgyvendino jį „Edeno sode", pilname „visokių medžių, meilių pažiūrėti ir skanių valgyti" *(2, 9)*. Keturios upės drėkino šią pirmąją žmogiškojo buvimo erdvę; laukų gyvuliai ir dangaus paukščiai laukė pavadinami ir tuo paskiriami saviem uždaviniam; gyvybės medis žadėjo nemirtingumo amžiams (plg. *2, 10—20; 3, 22*). Kūninės pirmykščio buvimo sąlygos žmogui buvo sudarytos tokios, kokių jis niekados nebūtų pasiekęs kūrybinėmis savo paties pastangomis. Tai buvo visiškas gamtos nusilenkimas bei atsivėrimas tam, kuris buvo pašauktas jai vadovauti.

Bet štai šiame visuotinio džiaugsmo kampelyje pasigirdo Kūrėjo žodžiai: „Negera žmogui būti vienam" *(2, 17)*; negera jam vienam ne dirbti, ne ilsėtis, ne džiaugtis, ne garbinti, bet — *būti*. Vienišas buvimas kažko stoksta; jis yra nepilnas, neužbaigtas ir todėl *negeras*. Sumanęs žmogų kurti, Dievas sumanė jį pagal savo „paveikslą bei panašumą" *(Pr 1, 26)*. Bet juk Dievas nėra vienišas. Jis yra vienas, bet ne vienišas. Dievas yra *triasmeninis*, vadinasi, nuostabiausia ir giliausia meilės bendruomenė. Todėl ir žmogus, kol jis yra vienišas savo būtimi, dieviškosios bendruomenės neatspindi ir nėra Viešpaties paveikslas. O kol jis nėra trejybinio Dievo paveikslas, tol ir jo buvimas yra negeras. Tik bendruomenėje išsiskleidžia Viešpaties sumanyto žmogiškumo pilnatvė, todėl tik bendruomenėje pasidaro žmogui gera būti.

Atsakydamas į savo paties žodžius, Dievas sukūrė žmogui *padėjėją*, panašią į jį; sukūrė „moterį ir atvedė ją žmogui" *(2, 22)*. Gyvulius ir paukščius Viešpats buvo

žmogui taip pat atvedęs, tačiau tarp jų šis „nerado nė vieno padėjėjo, panašaus į save“ *(2, 20)*. Galėjo gyvūnija būti ir labai naudinga žmogui mąstyti, dirbti, žaisti, aukoti, bet ji negalėjo padėti jam *būti*. Gyvūnija buvo šalia žmogaus, tačiau ji nepajėgė būti *drauge* su juo. Žemės padarų eilėse pirmasis žmogus ieškojo *buvimo bendruomenės*, ir gyvulių bei paukščių eilėse jis šitokios bendruomenės nerado, nes visų šių padarų buvimas vyko iš esmės kitokioje plotmėje negu žmogaus. Tuo tarpu išvydęs Dievo jam sukurtą moterį, jis sušuko: „Tai kaulas iš mano kaulo ir kūnas iš mano kūno! Ji vadinsis *žmona*, nes iš žmogaus paimta. Jos dėlei vyras paliks tėvą bei motiną ir laikysis savo moters: ir juodu bus vienas kūnas“ *(2, 23—24)*. Moteris tad santykiavo su vyru kaip tikroji padėjėja būti, kaip negero buvimo pergalėtoja. Jos vaidmuo žmogiškojoje būtyje prasidėjo ir tebesitęsia *buvimo bendruomenės* vykdymu. Kur tik buvimas yra neužbaigtas, kur jo pilnatvė yra apardyta, ten ateina moteris ir savo meile apsupa nuskriaustuosius, nes meilė yra pagrindinė priemonė negeram buvimui pašalinti. *Žmogui gera būti tiktai meilėje*. Be moters žmogus būtų benamis savo būtyje. Buvimas ne kaip klajonė, o kaip židinys susikuria tiktai moters pagalba [22].

Vis dėlto moters vaidmuo čia dar nesibaigia. Vykdydama buvimo bendruomenę, moteris ją vykdo visose srityse. Nėra nė vieno lemiančio žmogiškosios būties veiksmo, kuriame vienaip ar kitaip nedalyvautų moteris. Jos kaip padėjėjos įtaigojama susiklosto buvimo bendruomenė ne tik savo pagrinduose, bet ir savo išsiskleidime. Šventasis Raštas pasakoja, kad Edeno sode gundytojas prisiartinęs prie pirmosios žmonos ir jai kalbėjęs, esą Viešpaties draudimas valgyti „pažinimo medžio“ vaisiaus anaiptol nepatrauksiąs paskui save mirties; priešingai, „kai tik jo būsite valgę, atsivers jums akys, ir jūs būsite kaip dievai, pažįstą gėrį ir blogį“ *(3, 5)*. Moteris susigundė šiuo vylingu „apreiškimu“, todėl vaisiaus „ėmė ir jo valgė; davė savo vyrui, ir šis valgė“ *(3, 6)*. Ir kai Dievas paklausė susigėdusį ir krūmuose pasislėpusį vyrą, kas jam pasakęs, jog esąs nuogas, šisai atsiliepė, kad viso šio nelemto įvykio kaltininkė esanti paties Viešpaties jam duotoji moteris. Tuo Adomas nurodė nepadalinamą likimą, kuriuo yra susietas vyro ir moters gyvenimas.

Puolimo tad bendruomenės vykdytoja taip pat buvo moteris. Viešpaties sukurta ir atvesta pas vyrą, ji atbaigė

žmogiškąją būtį, padarydama ją gerą. Vyrą suviliojusi, moteris pastūmėjo šią būtį atgal į jos nepilnatvę. Žmogui vėl pasidarė negera būti ir kaip tik todėl, kad šalia jo stovėjo nebe padėjėja, bet buvimo neigėja bei ardytoja. Jeigu buvimo bendruomenėje vyras pranašiškai kalbėjo, kad moters dėlei jis paliksiąs savo tėvą bei motiną ir laikysiąsis savo žmonos, tai puolimo bendruomenėje jis amžių amžiais neigė šią pranašystę, nuolatos ieškodamas būdų, kaip nuo moters atsirišti. Išskyrus vad. pagrindo kultūros tauteles, visose kitose tautose ir visose kitose religijose moterystė buvo suardoma. Tiktai Kristus paskelbė, kad „ką Dievas sujungė, žmogus teneperskiria" *(Mt 19, 6)*. O tai Jis paskelbė todėl, kad išlaisvino žmoniją iš nuodėmės ir vyro ir moters santykiui grąžino pirmykščią vieno kūno vienybę, nenutrūkstamą ligi mirties.

Nors nuodėmės nugalėtojas negalėjo būti joks žmogus, nes atpirkimas esmėje yra „naujas sutvėrimas" *(2 Kor 5, 17)*, įmanomas tik vienam Dievui, tačiau be žmogaus dalyvavimo jis taip pat negalėjo būti įvykdytas. Kaip nuodėmė buvo laisvas žmogiškosios valios atsivėrimas gundytojo žodžiams, taip išganymas galėjo ateiti irgi tik per laisvą žmogiškosios prigimties atsiskleidimą dieviškajam Žodžiui. Šia prasme išganymas galėjo būti tik sutartinis Dievo ir žmogaus veiksmas, *dievažmogiškasis žygis*, kuriame Dievas teikia savo galią, o žmogus — savo valią. Jeigu tačiau žmogus turėjo įsijungti į savo paties atpirkimą, tai šis įsijungimas galėjo įvykti irgi tik per moterį. Šalia kūrimo ir puolimo atpirkimas yra trečiasis lemiantis veiksmas žmogiškojoje būtyje, todėl jis savaime šaukiasi moters padėjėjos. Turėjusi įtakos žmogiškosios būties kūrimui bei puolimui, moteris negalėjo jos neturėti ir šios būties atstatymui. „Iš kur kilo mirtis, iš ten kils ir gyvenimas." Atpirkimo bendruomenėn moteris taip pat atneš savo dalią.

2. MARIJA KAIP DIEVIŠKASIS PAŽADAS

Nuodėmė jau buvo įvykusi, pirmieji žmonės jau buvo paregėję esą nuogi ir pasislėpę „po sodo medžiais" *(Pr 3, 8)* nuo artėjančio Viešpaties žingsnių. Tačiau Dievas pasišaukė juos iš jų slėpynės ir paklausė, ar jie nebus valgę užginto vaisiaus. Tada Adomas atsakė: „Mo-

teris, kurią pastatei šalia manęs, davė man nuo medžio, ir aš valgiau“ *(3, 12)*. Argi negirdime šiuose žodžiuose paslėpto priekaišto Dievui? Argi Adomas savo širdyje nesako, kad jeigu Viešpats nebūtų jam moters davęs, jis nebūtų sulaužęs pradinio įsakymo? Užuot vyrą nuo gundymo sulaikiusi, moteris ne tik pati paklususi žalčiui, bet ir vyrui vaisiaus davusi. Dievas nieko neatsakė į šį tylų priekaištą, bet kreipėsi į Ievą: „Ką tu padarei?“ *(3, 13)*. Ši atsakė: „Žaltys mane suvedžiojo, ir aš valgiau“ *(3, 13)*. Moteris taip pat vertė kaltę kitam, šį sykį jau pirmykščiam jos autoriui. Ne ji esanti nuodėmės sumanytoja, bet žaltys, tasai didysis slibinas, „kuris vadinamas velniu ir šėtonu“ *(Apr 12, 9)*. Ieva esanti tik jo apgaulės auka, laisva ir sąmoninga, todėl atsakinga; vis dėlto ne pats kaltės šaltinis.

Dievas nieko neatsakė nė į moters pasiteisinimą, o kreipėsi į žaltį, jau nebeklausdamas, bet tardamas nepaprastos reikšmės žodžius: „Kadangi tu šitaip padarei, būsi prakeiktas labiau negu visi galvijai ir žvėrys. Tu šliaužiosi pilvu ir ėsi žemės visą gyvenimą. Ir užkursiu nesantaiką tarp tavęs ir Moters, tarp tavo palikuonies ir jos Palikuonies; Jis sutraiškys tau galvą, o tu tykosi įgelti Jam į kulnį“ *(13, 14—15)*. Žalčio prakeikimas čia yra tik pakartojimas ano antlaikinio pasmerkimo, kurį Viešpats buvo metęs angelams sukilėliams, ištremdamas juos iš dangaus į žemę (plg. *Apr 12, 9*). Jokio naujo santykio tarp Dievo ir šėtono šis pakartojimas neatskleidžia. Didysis slibinas pasiliko toks pat, koks buvo pradėjęs būti savo tėvynėje, būtent „melagis ir melo tėvas“, kaip jį yra pavadinęs pats Išganytojas *(Jn 8, 44)*. Ir toks jis pasiliks amžinai.

Užtat visiškai naujų prošvaisčių Viešpaties žodžiai atvėrė santykiui tarp žalčio ir žmonijos. Sugundęs savo klasta pirmuosius žmones ir sukėlęs juos prieš Dievą, šėtonas tuo pačiu įtraukė ir juos į savo galios sritį. Viešpats buvo žmogui skyręs „pripildyti žemę ir ją sau palenkti“ *(Pr 1, 28)*. Kaip išeities erdvę, iš kurios jis galėjo plėsti malonės viešpatavimą pasaulyje, Dievas jam buvo sukūręs rojų. Nusidėdamas žmogus neteko šios palaimintos erdvės, o su ja kartu ir visų tų malonių, kuriomis Viešpats jį buvo pažymėjęs: neskausmingumo, nemirtingumo, aiškaus pažinimo, sandoros tarp kūno ir sielos. Mirtis, kančia, klaida, aistra, maišatis pasidarė dabar jo būsenos pradais. Palaimintas Dievo vaikas virto

laukiniu. Ir velnias iš tikro galėjo džiaugtis pagadinęs patį Viešpaties paveikslą, laisvai apsisprendusį už tamsos vergiją.

Bet štai velnio triumfo valandą Dievas jam taria: „Užkursiu nesantaiką tarp tavęs ir Moters". Vadinasi, *žmogus nepasiliks amžinai šėtono valdžioje.* Ateis laikas, kai jis vienoje iš savo giminės dukterų sukils prieš žaltį ir pradės kovą už savo išvadavimą. Juk nusidėjęs žmogus nestojo kovon su Aukščiausiuoju, kaip tai padarė nupuolęs angelas, bet pasijuto esąs nuogas, susigėdo Viešpaties akivaizdoje ir todėl pasislėpė rojaus krūmuose. Tuo jis parodė, kad neužsikerta nuodėmės būsenoje, kad jaučiasi pasidaręs menkesnis negu malonėje, todėl negalįs išeiti Viešpaties veido švieson. *Susigėdimas buvo pirmykštis žmogaus gailesčio aktas* ir tuo pačiu prigimtoji sąlyga atpirkimui. Štai kodėl Dievas suniekino žalčio pergalę, atskleisdamas laikiną jos pobūdį ir paskelbdamas būsimą žmogaus kovą su šėtonu.

Nesantaikos apreiškimas buvo kartu ir pats pirmykštis žmonijos išganymo apreiškimas; išganymo, kurio pirmasis pavidalas ir bus Moters sukilimas prieš žaltį. Ieva virto žalčio drauge tuo, kad savo valią palenkė jo kuždesiams ir įsijungė į jo melą. Tai buvo moters ir žalčio sutartis, apiplėšusi ne tik Ievos asmenybę, bet ir visą žmogiškąją prigimtį, kuri iš jos, kaip „visų gyvųjų motinos" *(Pr 3, 20),* gavo pradžią. Tačiau Dievas apreiškė naują Moterį, kuri sulaužys Ievos sutartį ir pagrįs amžiną nesantaiką tarp žmogaus ir slibino. Tiesa, sutrinti jam galvą galės tik šios Moters Palikuonis, jos Kūdikis. Vis dėlto Jis bus jos Sūnus, jos kūno ir kraujo vaisius, gimęs iš jos priešybės žalčiui, todėl nepaliestas jo galios ir galįs kovą už galutinį žmonijos išgelbėjimą vesti ligi visiškos pergalės. Moteris kaip žalčio priešininkė bus Atpirkėjui kelias į puolusią žmoniją.

Tai buvo Viešpaties atsakymas ne tik žalčiui į jo tariamą triumfą, bet ir Adomui į tylų jo priekaištą. Dievas neteisino Ievos, bet paskelbė, kad ateis *Naujoji Ieva,* kuri pagrįs atpirkimo bendruomenę, atverdama savo valią ir savo įsčią dieviškajam Žodžiui. Ši Naujoji Ieva atities sulaužytą pirmykštį moters paskyrimą, pakels jį ligi aukščiausio laipsnio ir bus padėjėja ne tik žmogui žemiškojoje buvimo bendruomenėje, bet ir pačiam Dievui išganymo veiksme bei jo sklidime istorijoje. Sugriauta moters garbė bei ištikimybė bus atstatyta, panieka moteriškajai ly-

čiai pasibaigs, nepasitikėjimas ja išnyks, amžiais trukęs moters žeminimas bus išrautas su šaknimis. Moters kaip padėjėjos vaidmuo vėl suspindės visu grožiu. Žmogus pajaus, kad jam be šios Moters vėl būtų „negera būti".

Tai buvo Dievo atsakymas ir Ievai. Apreikšdamas, kad nesantaika užsikurs tarp žalčio ir Moters ir kad jos Palikuonis sutraiškys gundytojui galvą, Dievas išskyrė *vyro* bendrininkavimą Išganytojo kelyje į žmoniją. Atsimenant, kad Senasis ir net Naujasis Testamentas nepaprastai ryškiai pabrėžia vyro vaidmenį žmonių giminės pratęsime, Dievo nurodymas į *moters* Palikuonį įgyja didžią prasmę. Jis mums sakyte sako, kad šis žalčio Nugalėtojas bus *tiktai* moters vaisius ir kad vyras jo gimime dalios neturės ir savo tėvyste didžiuotis negalės, kaip tai jis darė tūkstančius metų. Tai buvo nuostabus apreiškimas, anais laikais nesuvokiamas. Jis skelbė, kad ne vyras bus pastatytas šalia Atpirkėjo kaip Jo padėjėjas, bet *Moteris*. Vyro pritarimas moters kaltę užbaigė ir išplėtė žmogiškojoje prigimtyje. Bet vyras nuodėmės nepradėjo. Vyrui kaltė atėjo per buvimo bendruomenę su žmona. Todėl išganymą jis irgi patirs ne pats iš savęs, bet taip pat tik per atpirkimo bendruomenę, kurią pagrįs ne jis, bet Moteris. Šalia Dievo Atpirkėjo stovės *Didžioji Padėjėja*, Naujoji Ieva, visų Naujojo Testamento gyvųjų Motina. Tai yra pradinis, tačiau nepaprastai gilus Marijos apreiškimas.

3. MARIJA KAIP BENDRININKĖ IŠGANYME

Koks yra šito apreiškimo turinys? — Dievas nepasakė šios Moters vardo, nukreipdamas tuo mūsų dėmesį ne tiek į šios Išrinktosios asmenybę, kiek į jos *tarnybą*, kurią ji turės vykdyti žmonijos istorijoje. Asmeninė Marijos būtis pasiliko nežinoma, tačiau būsimas jos žygis iškilo prieš nusidėjusios žmonijos akis visu ryškumu. Tuo pačiu iškilo ir pati Marija ne kaip privatinis žmogus, bet kaip *Atstovė*, pašaukta atlikti tam tikrą veiksmą žmonijos vardu; veiksmą, kuris jai bus ne atsitiktinis, ne laikinas, ne dalinis, bet sudarys visos jos būties prasmę. Pats tad pradinis Marijos apreiškimas jau išima ją iš privatinės subjektyvinės plotmės ir atskleidžia viešą objektyvinį jos gyvenimo pobūdį. Marijos pavadinimas Naująja Ieva, duotas jai pirmaisiais Krikščionybės amžiais, kaip tik ir išreiškia šį

pobūdį, nes senoji Ieva nusidėjo taip pat ne kaip privatinis asmuo, bet kaip „visų gyvųjų motina“. Pašaukta taisyti Ievos klaidą, Marija taip pat kalbės bei veiks visų gyvųjų vardu. Jos žodis ir jos darbas pralauš siauro jos gyvenimo sienas ir virs visos žmonijos žodžiu bei darbu. Marijos atstoviškumas yra pirmas dalykas, kurį randame Pradžios knygos apreiškime.

Ką vykdys ši naujoji mūsų Motina? — Ne ką kita, kaip aną nesantaiką su žalčiu. Priešinimasis šėtonui bus pagrindinė jos tarnybos apraiška. Kalbine savo prasme žodis „nesantaika“ yra neigiamasis. Jis reiškia taikos arba sutarties nebuvimą, jos laužymą, jos nesilaikymą. Tačiau atsimenant, kad Marijos nesantaika turės būti su žalčiu, kuris per senosios Ievos nuodėmę pasivergė žmoniją, aiškėja nuostabiai *teigiamas* Naujosios Ievos uždavinio turinys. Būti nesantaikoje su Dievo priešininku, šią nesantaiką savo būtimi vykdyti, ją skelbti ir ją istorijoje skleisti reiškia ne ką kita, kaip atsistoti Viešpaties pusėje, nusilenkti Jo valiai ir atsiverti Jo malonei. Kitaip tariant, *nesantaika su žalčiu reiškia santaiką su Dievu*. Laužyti senosios Ievos padarytą sutartį su gundytoju reiškia sukti žmonių giminę iš nuodėmės kelio į malonės kelią ir tuo būdu įsijungti į Dievo numatytą pasaulio atpirkimą.

Jau buvo minėta, kad išganymas tegali ateiti tik iš Dievo. Tačiau žmogus, būdamas laisva būtybė, tegali būti išganytas tik davęs savo sutikimą ir atvėręs savo prigimtį Šventajai Dvasiai. Todėl atpirkimas visados yra Dievo ir žmogaus sąjunga, kuriai laisvas žmogaus įnašas yra būtinai reikalingas. Marijos kaip žalčio priešininkės apreiškimas ir buvo šio *žmogiškojo* įnašo nurodymas. Pats išganymo Vykdytojas bus Moters Palikuonis, jos Kūdikis — amžinasis dieviškasis Logos: Jis sutrins žalčiui galvą istorijos eigoje ir sugavęs suriš jį istorijos pabaigoje, „kad nebesuvedžiotų daugiau tautų“ *(Apr 20, 3)*. Tačiau šalia Jo stovės bei teiks Jam prigimtosios žmogiškosios atramos žmogus Moteris, kalbanti bei veikianti iš giliausios žmogiškumo esmės. Ji bus kelias anai Dievo sąjungai su žmogumi; ji atvers žmogiškąją prigimtį atperkamajai malonei; ji duos sutikimą žmonijos vardu nusileisti į nuodėmės nubūtintą pasaulį kuriančiajai Dievo Dvasiai. Marijos dalyvavimas žmonijos išganyme yra antrasis dalykas, kurį randame pradinio jos apreiškimo turinyje[23].

Kalbėdamas apie nesantaiką tarp žalčio ir Moters, Dievas, kaip matome, kalba sykiu ir apie šios Moters Pa-

likuonį, kuris sutrins žalčiui galvą. Kitaip sakant, ne pati ši Moteris bus tikroji pasaulio gelbėtoja, bet jos Sūnus; ne ji pati galutinai išvaduos žmoniją iš slibino valdžios, bet jos įsčios vaisius. Marija kaip išganymo bendrininkė stovi ne viena skyrium, bet yra esmingai sujungta su Kristumi, kaip Ieva buvo sujungta su Adomu. Marija neturi jokios savarankiškos galios išganymo žygyje. Ji nėra mūsų atpirkėja, bet tik Atpirkėjo padėjėja. Ji tik atremia atperkamuosius Kristaus aktus į žmogiškąją prigimtį jos sutikimo bei atsiskleidimo pavidalu. Ji tik vykdo šiuos aktus atskiro asmens ir visos žmogiškosios bendruomenės gyvenime. Tačiau tai ji daro ne iš savęs, tarsi būtų neprikl ausoma, bet absoliučiai iš Kristaus. Kristaus atpirkimas, apsireiškęs bei išsiskleidęs, kaip vėliau matysime, pačioje Marijoje Nekaltuoju Pradėjimu, įjungė ir ją į šį visuotinį žygį, padarydamas ją Kristaus veiksmo nešėja bei skleidėja. Todėl išganymo kelyje Marija šviečia ne iš savęs, bet iš Dievo, kuris joje gyvena. Genezės Moteris yra esmingai sujungta su savo Palikuonimi, kuris vienas vienintelis pajėgia sutraiškyti pradinio žalčio galvą. Tai yra trečiasis dalykas, kurį randame Marijos rojiniame apreiškime.

4. MARIJA KAIP ŽMONIJOS LŪKESTIS

Pradinio tad Marijos apreiškimo turinys slepia savyje tris žymes: Marija yra žmonijai apreikšta dar rojuje 1) kaip jos *atstovė* naujajame santykyje su Dievu, 2) kaip Viešpaties *padėjėja* Jo meilės žygyje išganyti pasaulį ir 3) kaip Kristaus *bendrininkė* atpirkimo bendruomenėje. Tuo pačiu Marija yra tapusi pasaulio istorijos nepraeinančia tema. Šv. Jonas Krikštytojas buvo apreikštas kaip Kristaus pirmatakas tiktai prieš pat jo prasidėjimą Elžbietos įsčioje (plg. *Lk 1, 17*). Jo vaidmuo buvo, tiesa, didelis: jis turėjo grąžinti „daug Izraelio vaikų į Viešpatį, jų Dievą" ir teikti savai tautai „išganymo pažinimo" *(1, 16; 77)*. Tačiau šiuo darbu jo pašaukimas ir baigėsi. Todėl kai Kristus pasirodė Palestinos žemėje, skelbdamas Karalystės Evangeliją, Jonas laikė savo uždavinį baigtą ir susirūpinusiems savo sekėjams pasakė: „Reikia, kad Jis augtų, o aš eičiau mažyn" *(Jn 3, 30)* [24]. Ir jis ėjo mažyn. Pasaulio istorijos tema šv. Jonas nevirto, nors ir buvo daugiau negu pranašas (plg. *Lk 7, 26*). Tuo tarpu

Marija buvo apreikšta pačioje žemiškosios istorijos pradžioje. Palikdami rojų, pirmieji žmonės jau išsinešė ne tik viltį, kad išganymas ateis ir Ievos sutartis su žalčiu bus sulaužyta, bet jie išsinešė ir paveikslą anos palaimintosios Moters, kurios būtyje ši sutartis pirmą sykį nebeturės galios ir kuri todėl bus tarsi didysis šauksmas sukilti prieš savo pavergėją. Be abejo, šis paveikslas buvo tik labai neryškus. Tačiau jis buvo pakankamai patraukłus, kad gyventų visų tautų dvasios gelmėse ir virstų nenykstamo ilgesio šaltiniu. G. Bernanos gražiai sakydina savąjį kaimo kleboną: Marija „yra mūsų Motina, savaime aišku. Ji yra žmonių giminės Motina, Naujoji Ieva. Bet sykiu ji yra ir jos duktė. Senasis pasaulis, tasai skausmo pasaulis prieš malonę, ilgai sūpavo ją savo sutrintoje širdyje — amžių amžiais, neaiškiai, nesuprantamai laukdamas Mergelės Gimdytojos [25]; amžių amžiais jis ugdė ją senomis savo rankomis, kaltės suteptomis; sunkiomis rankomis jis ugdė šią nuostabią mažą Dukrytę, nežinodamas net jos vardo“ [26].

Tai ta pati mintis, kurią pop. Pijus X anksčiau negu Bernanos yra išreiškęs sakydamas, kad „jau Adomas regėjo tolybėse Mariją kaip žalčio galvos traiškytoją ir šiuo reginiu guodėsi jį ištikusiame prakeikime; apie ją mąstė Nojus, užsidaręs gelbstinčioje arkoje, ir Abraomas, kai jam buvo sukliudyta paaukoti savo sūnų; Jokūbas regėjo ją pavidalu kopėčių, kuriomis laipiojo angelai; Mozė atpažino ją stebėdamasis degančiame ir nesudegančiame krūme [27]; Dovydas sveikino ją šokdamas ir giedodamas priešais Sandoros skrynią; Elijas pastebėjo ją mažame debesėlyje, kylančiame iš jūros“ [28]. *Marija istorijoje nėjo mažyn, kaip šv. Jonas Krikštytojas, bet augo amžius iš amžiaus.* Pradinis Dievo apreiškimas susiklostė žmonijos vaizduotėje įvairių įvairiausiais pavidalais. Juk kas gi yra graikų Afroditės gimimas iš jūros putų, jei ne mitas ilgesio paregėti mergaitę, nesuteptą žmogiškajame savo atsiradime? Kas yra rytietiškoji Kibelė, etruskiškoji Magna Mater, lietuviškoji Žemyna, jei ne globojančiosios ir užtariančiosios Motinos susiklostymas teogoniniais pavidalais? Kas yra visi anie stabmeldiškieji mitai, vaizduojantieji gimimą be vyro, jeigu ne tolimas aidas būsimojo apreiškimo Nazarete? Dante yra pavadinęs Mariją „amžinojo Sprendimo užbrėžtu tikslu“ ir tuo išreiškęs jos santykį su pasaulio istorija. *Marija buvo žmonijai pačios Apvaizdos užbrėžtas siekinys,* kurio ji ilgėjosi ir laukė. Iš

vienos pusės, žmonija, nenorėdama susitaikinti su Ievos kalte, niekino moteriškąją lytį kasdienos gyvenime; iš kitos, laukdama pasirodant Naujosios Ievos, ji kūrė savo mituose moteriškųjų dievybių, prieš kurias ji lenkėsi, kurias ji garbino ir kurios visos esmėje buvo ne kas kita, kaip Genezės Moters nesąmoninga, tačiau be galo prasminga išraiška. Šalia moters ujimo eina pasaulio istorijoje ir moters garbinimas kaip savaimingas įvadas į būsimąjį Marijos kultą.

Todėl kai Giesmių Giesmės autorius sakydina Sulamitos vyrą, nerandantį savo žmonos, „kelkis, mano bičiule, mano gražioji, ir ateik" *(2, 10)*, tuo jis išreiškia ne tik individualinį moters padėjėjos ilgesį asmeninio buvimo bendruomenėje, bet kartu ir visos žmonijos šauksmą, kad galop ateitų Didžioji Padėjėja ir pagrįstų atpirkimo bendruomenę. Atsiremdamas į šiuos Giesmių Giesmės žodžius, pal. Petras Damianis šaukiasi Marijos ketveriopu atžvilgiu: „Ateik visų pirma savo *prigimtimi*": Marija yra žmogus, turįs tokią pat prigimtį kaip ir mes visi; todėl jos atėjimas reikš žmogiškosios prigimties nepaprastą pakilinimą. „Ateik toliau savo *galia*": padaręs Marijoje didelių dalykų, Viešpats tuo pačiu suteikė jai nuostabios galybės kovoje su žalčiu; todėl jos pasirodymas reikš žmonijos stojimą kovon su senuoju slibinu; Marija bus šios kovos šauklė ir vėliavnešė. „Ateik ir savo *meile*": Marijai yra džiaugsmas būti su žmonių vaikais, kaip tai teigia liturgija; jos atėjimas bus šio džiaugsmo įvykdymas regimu būdu; turėdama Mariją tarp savęs, žmonija nesijaus vieniša; ji bus tam tikra prasme pergalėjusi savo ištrėmimą. „Ateik galop savo *gailestingumu*": jeigu Marija yra Viešpaties pašaukta būti Kristaus atpirkimo nešėja bei skleidėja istorijoje, tai jos atėjimas žemėn bus pradžia ano didžio pasigailėjimo, kurį Dievas pažadėjo puolusiam žmogui [29]. *Moters lūkestyje visados glūdi įaustas Marijos lūkestis.* Aplankymo šventėje (2 liepos) liturgija skaito aną Giesmių Giesmės tekstą, tuo mums nurodydama, kad *Marijos apsilankymas pas Elžbietą yra simbolis jos atėjimo į žmonių giminę.* Marija buvo laukiama visą senosios istorijos metą; laukiama kaip išganymo aušra, kaip Bažnyčios pirmatakė, kaip pirmasis išvaduotojo žmogaus apsireiškimas.

Iš kitos pusės, Marija stovi priešais žmonijos akis kaip žalčio priešininkė, vadinasi, kaip *kovotoja už dieviškąją žmogaus laisvę.* Žmonijos pasąmonėje ji glūdi ne tik kaip

Nekaltoji, ne tik kaip Gailestingoji, bet ir kaip *Galingoji* — Virgo potens, „baisi kaip liūtai“ (Giesmių Giesmė 6, 10). Šalia švelnių meilės bruožų Marija turi ir karingos jėgos. Liturgija ją vadina ne tik gražia Jeruzalės dukterimi, bet ir baisia lyg šarvuotų kareivių eilės — sicut acies castrorum ordinata, tuo išreikšdama *kovingą* jos pobūdį. Liturgija taip pat skelbia, kad Marija yra sunaikinusi ir sunaikina visas religines paklaidas, gresiančias Bažnyčiai: „Cunctas hereses sola interemisti in mundo universo“ [30], vadinasi, žmonijos istorijoje ji reiškiasi kaip kovotoja už Kristaus paskelbtą tiesą. Sv. Jonas vaizduoja šią kovą savo regėjimuose įspūdingu simboliu: „Danguje pasirodė didelis ženklas: saule apsiausta Moteris, turinti po savo kojomis mėnulį, o ant savo galvos dvylikos žvaigždžių vainiką... Ir kitas ženklas buvo regimas danguje: štai didelis rausvas slibinas, turįs septynias galvas ir dešimt ragų, o ant galvų septynis vainikus“ *(Apr 12, 1—2)*. Šis slibinas norėjo visų pirma praryti Moters Kūdikį, bet Viešpats išvedė Moterį į dykumas „toli nuo žalčio veido“ *(12, 14)*. Tada slibinas „nuėjo kariauti su kitais jos vaikais“ *(12, 17)*. *Genezės apreikštoji nesantaika tarp žalčio ir Moters laikų pabaigoje įgyja tiesioginės kovos pavidalą* [31]. Tačiau ši kova vyksta ne už Marijos asmenybę, kurioje žaltys niekados nėra turėjęs pergalės, bet ji yra *Marijos kova už žmoniją*. Todėl ir savo santykiuose su Viešpaties priešininku Marija yra žmonijos atstovė. Jos vykdoma nesantaika esmėje yra žmonijos nesantaika ir tuo pačiu išsižadėjimas senosios Ievos kelio. Marija yra bendrininkė Kristaus atpirkime ne tik teigiamu sutikimu atverti savo įsčią dieviškajam Logos, bet ir neigiamu nusigręžimu nuo žalčio sutarties, sudarytos su pirmąja mūsų motina. Ir kaip kovotoja už žmonijos išganymo kelią Marija stovi neatskiriamai šalia savo Sūnaus.

---

[22] Šiuo atžvilgiu celibatas kaip buvimas be moters geriausiai išreiškia žmogiškąjį benamiškumą, kurį Krikščionybė laiko žemiškojo gyvenimo prasmenimi. *Celibatinė būsena yra keliavimas į anapus.* Čia glūdi jos metafizinė prasmė ir moralinė jos vertė, iškelianti ją aukščiau už moterystės būseną, kuri, nors ir būdama pažymėta sakramento ženklu, vis dėlto slepia savyje objektyvinį sustojimą žemiškuosiuose pavidaluose (plg. *1 Kor 7, 33—34*). Atskiras asmuo gali ir privalo pergalėti šį moterystės pavojingumą, bet jis negali pašalinti objektyvinio jos bruožo, kuris padaro, kad moterystė virsta klaidingu „geru buvimu“, nes nuodėmės pažymėtoje žemėje niekam ir niekur negali būti gera.

[23] Ši mintis eina per visą krikšč. Tradiciją. Jau Bažnyčios Tėvų raštuose Marija nuolatos yra vadinama Naująja Ieva, kuri su Kristumi taip santykiauja, kaip senoji Ieva su Adomu, vadinasi, yra Jo padėjėja (šv. Efraimas, šv. Petras Chrizologas, šv. Bazilijus Didysis, šv. Augustinas). Išganytojo padėjėja Mariją yra pavadinęs šv. Albertas Didysis, sakydamas, kad Viešpats pasiėmė ją ne kaip „savo tarnaitę, bet kaip palydovę ir pagalbininkę" (Mariale, p. 29; taip pat p. 26 ir 43). Šv. Bonaventūras tiesia lygiagretę tarp moters kaip padėjėjos sukūrimo ir Marijos, sakydamas, kad Marija „buvo Kristui padėjėja, panaši į Jį" (De assumpt. ser. 6). Pastaraisiais laikais Marijos kaip bendrininkės pergyvenimas yra pasidaręs ypatingai gyvas. Pradedant pop. Pijum IX, kuris Mariją vadino „mūsų protėvių atitiesėja ir gyvybės teikėja jų palikuonims" (Ineffabilis Deus), aukščiausias mokomasis Bažnyčios autoritetas nuolatos kalba apie Dievo Motiną kaip Išganytojo bendrininkę. Pop. Leonas XIII sako, kad Marija buvusi „išrinkta būti Dievo Motina ir pašaukta bendradarbiauti žmonių giminės išganyme" (Supremi apostolatus). Pop. Pijus X kalba, kad Marija „dalyvavo (atpirkimo) paslaptyse" ir kad jos „buvo jai patikėtos" (Ad diem illum laetissimum). Pop. Pijus XI Marijos motinystę įjungia į jos pašaukimą bendradarbiauti išganyme: „Palaimintoji Mergelė be pirmosios nuodėmės buvo išrinkta Kristaus Motina kaip tik todėl, kad būtų padėjėja Jam žmonių išganyme" (epist. Auspicatus profecto). Pop. Pijus XII vadina Mariją „kilnia mūsų Išganytojo pagalbininke" (De corpore Christi mystico: Munificentissimus Deus). Todėl nors Marijos bendradarbiavimas atpirkime kol kas ir nėra dogma, tačiau jis taip aiškiai yra teigiamas paprastojo Bažnyčios mokymo, jog vargu būtų galima rasti pakankamo pagrindo abejoti šia tiesa.

[24] Šv. Jonas savo krikštu buvo patraukęs į save nemažą mokinių būrį. Tačiau vėliau žmonės pradėjo pamažu nusigręžti nuo jo ir eiti pas Kristų. Tada atėjo Jono mokiniai pas jį ir skundėsi: „Rabi, tasai, kurs buvo su tavimi anapus Jordano ir apie kurį tu liudijai, štai dabar krikštija, ir visi eina pas Jį" *(Jn 3, 26)*. Tada Jonas atsakė: „Aš ne Kristus, aš esu tik siųstas pirma Jo. Kas turi sužadėtinę, tas yra sužadėtinis, o sužadėtinio bičiulis, šalia jo stovėdamas ir jį girdėdamas, džiaugiasi sužadėtinio balsu. Tokį džiaugsmą ir aš esu visiškai patyręs. Reikia tad, kad Jis augtų, o aš eičiau mažyn" *(3, 29—30)*.

[25] Čia reikia pastebėti, kad Genezės Moteris yra žmonijai aiškiai apreikšta *kaip motina,* nurodant, kad ji gimdys ir kad jos Palikuonis sutrins žalčiui galvą (plg. *Pr 3, 15*). O kad ši Motina bus kartu ir Mergelė, žmonija pirmą sykį patyrė tik per pranašą Izaiją, kuris skelbė, kad „Mergelė pradės ir pagimdys sūnų" *(7, 14)*. Deja, šios pranašystės nesuprato nei Izraelis, nei tuo labiau stabmeldiškoji žmonija.

[26] Journal d'un curé de campagne.— Paris, 1936.— P. 256.

[27] Kad dykumose degantis ir nesudegantis krūmas reiškia Mariją, teigia ir didelis ortodoksų teologas S. Bulgakovas, kuris savo knygą apie Mariją pavadino „Nesudegantis krūmas" (Paris, 1927).

[28] Encikl. „Ad diem illum laetissimum", 1904 m. vasario 2 d.

[29] Plg. Breviarium romanum, mat. in dom. 1. Mai, 3 noct.

[30] Brev. rom. Matut. in festis BMV per annum.

[31] Apie šią kovą plačiau kalbėsime skyriuje „Marijos perkeitimas".

III. MARIJOS SUKŪRIMAS

Palenk savo ausį, Dukrele, ir klausyk: Pamiršk savo tautą ir savo tėvų namus! Karalius geidžia Tavo grožio, o Jis yra Tavo Viešpats. Būk Jam klusni!

Psalmė 44, 11.

1. MARIJA KAIP NAUJA PRADŽIA

Marija kaip Genezės Moteris buvo apreikšta ne dingusios rojinės ir ne prasidėjusios žemiškosios, bet būsimos *atpirkimo* tvarkos šviesoje. Tai, kas buvo rojuje, žmogaus nuodėme buvo sugriauta amžinai. Ties rojaus vartais atsistojęs cherubinas su „liepsnos kalaviju" rankoje *(Pr 3, 24)* buvo ženklas, kad žmonija į aną palaimintąją būseną daugiau nebegrįš. Tačiau ilgi nuodėmės istorijos amžiai taip pat pasibaigs. Žalčio viešpatavimas pasaulyje bus sulaužytas. Ateis naujas žmonijos gyvenimo tarpsnis — teisingumo, meilės ir šventumo Karalystė, kitokia, negu buvo rojuje, bet savo kilnumu šiąją net pralenkianti, nes pažymėta neperskiriama žmogiškosios prigimties sąjunga su Dievu. Šitų tad naujų prošvaisčių akivaizdoje Viešpats ir kalbėjo apie Moterį kaip žalčio priešininkę. Nuodėmės istorijos metu žmonija dūsaus ir lauks išganymo. Ji mels Dievą, kad dangus išlydintų Teisingąjį, kad atsivertų žemė ir išželdintų Išganytoją. O ženklas, kad šis laukiamas istorijos tarpsnis jau čia pat, bus *Mergelė,* kuri pradės ir pagimdys Sūnų — *Dievą su mumis: Emanuelį* (plg. *Iz 7, 14*), tikrąjį žalčio Nugalėtoją pačioje jo valdžios esmėje.

Tačiau šios Mergelės vieta nuodėmingoje žemės istorijoje bus labai savotiška. Šv. Efraimas sako, kad „Marijoje išaugo gyvybės medis, buvęs pasislėpęs rojaus viduryje" [32]. Kitaip tariant, *Marijoje atsinaujino išganomasis Dievo veikimas.* Gyvybės medis, turėjęs duoti žmonėms nemirtingumo, Adomo kalte buvo prarastas. Tačiau Dievas jį vėl atnaujino Marijoje: Mergelės įsčios „palaimintas Vaisius" *(Lk 1, 42)* turėjo mūsų žemės kelionėje virsti

Duona, kurios valgydamas žmogus „bus gyvas per amžius“ *(Jn 6, 59)*. Vadinasi, Marija turėjo būti ne viena iš daugybės nuodėmingų šios žemės dukterų, bet kūrinys, kilęs *specialiu* Viešpaties nutarimu. Atnaujinti Marijoje rojinį gyvybės medį reiškė išimti ją iš nuodėmingo Ievos paveldėjimo ir pastatyti prieš žmonijos akis „visą gražią“.

Adomo kaltė nebuvo tik praeinantis įvykis. Pirmieji žmonės nusidėjo visu savimi, todėl nubūtino savo prigimtį ir ją nubūtintą perteikė savo vaikams. Visi, kurie turėjo gimti iš istorinės žmonijos, buvo neišvengiamai pažymėti šia nelemta būsena, kurioje žmogus gyvena toli nuo Dievo kaip Jo neigėjas. Adomo nuopuolis virto *gimtąja nuodėme*. Jeigu tad Dievas buvo nusprendęs, kad žmonijos atpirkimas turi įvykti per Dievažmogį, tai Jis turėjo paruošti Jam Moterį, iš kurios gimdamas Logos būtų prisiėmęs žmogiškumą, tačiau be anos nuodėmingos būsenos. Kitaip žmogiškoji Išganytojo prigimtis būtų buvusi pati žalčio valdžioje ir todėl netinkama tapti išganymo įrankiu. Todėl dar prieš Kristų turėjo žemėje pasirodyti ne tik šv. Jonas Krikštytojas kaip išganymo šauklys moraliniu atžvilgiu, bet ir Mergelė Marija kaip išganymo atrama ontologiniu atžvilgiu. Šv. Jonui buvo skirta paruošti žmonių širdis Mesijui sutikti. Mergelei Marijai buvo skirta paruošti žmogiškąją prigimtį Logos įsikūnijimui. Nėra jokios abejonės, kad šis ontologinis paruošimas nepaprastai pralenkia moralinį paruošimą ir kad todėl Marijos pašaukimas yra nepaprastai kilnesnis už šv. Jono pašaukimą.

Vis dėlto Marija galėjo būti atrama Logos įsikūnijimui tik tuo atveju, jeigu ji pati savyje, giliausiame savo žmogiškume buvo be nuodėmės, vadinasi, be anos Dievo neigimo būsenos, kuria nešini gema visi Adomo palikuonys. Todėl Marijos gimimas turėjo būti pasirodymas visiškai *naujo žmogaus:* ne žmogaus, kuriam Dievas pradinę kaltę būtų atleidęs ar jos jam neįskaitęs, bet žmogaus, kilusio iš *specialaus kūrybinio Dievo akto,* iš savotiškai pakartoto pirmykščio žodžio „padarykime žmogų pagal Mūsų paveikslą ir panašumą“ *(Pr 1, 26)*. Marija turėjo išeiti iš Viešpaties rankų, nešina sandora su Dievu. Ji turėjo būti naujo žmogiškumo pradžia. Jeigu tad ji minėto stovinčiųjų himno (akathistos) yra vadinama „rojaus gėle“, „visatos apvalymu“, „žmonijos atstatymu“, tai visi šie pavadinimai yra ne tik poetiniai vaizdai, skiriami išreikšti nesu-

teptai Mergelės prigimčiai, bet kartu ir giliaprasmiai nurodymai į tą vietą, kurią Marija turėjo užimti atpirktosios žmonijos istorijoje. Marija stovi šios istorijos pradžioje. Ji jau priklauso atpirkimo tvarkai. Iš nuodėmės tvarkos ji yra jau išimta. Ji yra nauja pradžia, „slaptingos dienos aušra", po kurios turėjo užtekėti „išganymo Saulė".

2. NEKALTASIS PRADĖJIMAS KAIP ATPIRKIMAS

Šią rojinę Marijos būseną, paties Dievo sukurtą jos prigimtyje, vadiname *Nekaltuoju Pradėjimu.* Tai sąvoka, neturinti nieko bendro su lytine žmogaus pradžia. Marija yra gimusi iš žemiškųjų tėvų ir tuo pačiu būdu kaip ir visi kiti žmonės: iš sąjungos vyro su moterimi. Tačiau ji yra gimusi be pradinės nuodėmės, todėl ir vadinama nekaltai *Pradėtąja,* išreiškiant šiuo žodžiu Bažnyčios mintį, jog Marija nėra nuo kaltės *išvaduota* savo motinos įsčioje, kaip buvo manoma seniau, bet nuo jos *laisva* jau patį pradėjimo akimirksnį.

Marijos kaip Nekaltosios pergyvenimas yra taip giliai suaugęs su pačia krikščioniškąja sąmone, jog pop. Pijus X vadina jį tiesiog mums įgimtu arba įkvėptu, cituodamas Dionisijaus Kartūziečio žodžius, kuriais šis reiškia pasibaisėjimą mintimi, kad „toji, kuri turėjo būti Viešpaties Motina, galėjusi kada nors būti velnio dukterimi". Ir pats popiežius priduria, kad kaip tik todėl „krikščionys niekad negalėjo suprasti, kaip šventas, nesuteptas, nekaltas Kristaus Kūnas Mergelės įsčioje būtų galėjęs būti paimtas iš tokio kūno, prie kurio, nors ir vieną akimirką, būtų buvusi prikibusi nuodėmės suteptis"[33]. Iš tikro, jeigu Marija jau pirmiesiems žmonėms rojuje buvo apreikšta kaip žalčio priešininkė, kaip nesantaikos su juo nešėja bei skleidėja, tai nė vienos akimirkos ji negalėjo būti žalčio draugė, jo valdinė, jo bendradarbė. Moteris, apie kurią Dievas kalbėjo žemiškosios istorijos akivaizdoje, turėjo būti *šventa pačia savo būtimi.* Ne asmeninis jos valios ryžtas galėjo išvaduoti ją iš visuotinės sutarties su slibinu, bet tik specialus jos būties sutaikymas su Dievu. Ieva juk taip pat apgailėjo savo kaltę: susigėdimas bei pasislėpimas nuo artėjančio Viešpaties buvo, kaip sakėme, regima šio gailesčio išraiška. Jo pakako išsigelbėti iš demoniško užkietėjimo ir padėti prigimtąjį pagrindą atpirkimui, tačiau jo nepakako išsivaduoti iš pačios sutarties su žalčiu ir ati-

tiesti sužeistą žmogaus prigimtį. Visas tolimesnis Ievos ir jos giminės kelias liko šios sutarties valdomas.

Tuo tarpu Viešpaties žodžiai, skelbią nesantaiką tarp Moters ir žalčio, yra aiškus nurodymas, kad ši Moteris bus kitokia negu Ieva. Daug Senojo Testamento vyrų bei moterų patys nesidavė žalčio suviliojami. Bet nė vienas iš jų neįvykdė prigimties nesantaikos. Nė vienas iš jų nevirto žalčio priešininku savo būtimi. Jeigu tad Marija buvo pašaukta būti istorine nesantaikos su žalčiu nešėja bei reiškėja, tai ji turėjo būti išimta iš jo valdžios žmonių giminėje, kaip rojus buvo išimtas iš blogio dėsnių gamtoje. *Pažadas užkurti nesantaiką tarp žalčio ir Moters yra kartu ir Nekaltosios apreiškimas.* Šiuo pažadu Viešpats nurodė, kad ateis Moteris, kurios būtyje atsigaus rojinė žmogiškoji prigimtis (Ieva prieš nuodėmę buvo irgi žalčio priešininkė), nenusigrįžusi nuo Kūrėjo, nežinanti vidaus maišaties ir kovos tarp sąžinės bei geismo. Ji bus toji, kurioje Dievas ir žmogus bus sutapę tarp savęs, kaip originalas yra sutapęs su savo atvaizdu. Todėl nors Nekaltojo Pradėjimo tiesa teologiškai buvo išvystyta gana vėlai, o dogma paskelbta tik prieš šimtą metų, tačiau savo esme ji glūdi jau pačiame pirmykščiame Dievo apreiškime, duotame žmonijai dar rojuje.

Pirmu požiūriu Nekaltojo Pradėjimo sąvoka atrodo esanti *neigiamoji* ir todėl neturinti aiškaus turinio. Dogmatiniame šios tiesos apibrėžime sakoma, kad Mergelė Marija „patį pradėjimo akimirksnį visagalio Dievo ypatinga malone bei pažymėjimu ryšium su Jėzaus Kristaus, žmonių giminės Atpirkėjo, nuopelnais pasiliko apsaugota nuo bet kokio gimtosios nuodėmės sutepimo“ [34]. Viešpats neleido, kad Marijos būtis būtų paliesta ano nuodėmingo paveldėjimo, kuris ištiko visą Adomo giminę. *Marija buvo pradėta nekaltai.* Formaliai imant, šie žodžiai išreiškia Marijos *nebuvimą* nuodėmingoje būsenoje, vadinasi, *neigiamą* dalyką, neatskleidžiantį mums, kaip atrodo iš karto, dar nieko pozityvaus.

Ir vis dėlto mes jaučiame, kad už šių žodžių glūdi nepaprastai *teigiamas* turinys. Nekaltasis Pradėjimas esmėje juk yra nuodėmės paneigimas Marijos būtyje. Tačiau kadangi pati nuodėmė jau yra neigiamas dalykas, todėl jos paneigimas — neigimo paneigimas — yra didžiulis teigimas. Sakyti, kad Marija buvo pradėta nekaltai, vadinasi, nenuodėmingai, yra tas pat, kas sakyti, jog ji buvo pradėta *šventai,* vadinasi, dieviškosios malonės būsenoje.

Nors mes ir galėtume įsivaizduoti tokią žmogaus būseną, kurioje jis būtų ir be nuodėmės, ir be malonės (vad. status naturae purae), vis dėlto joks žmogus šitokioje būsenoje nėra buvęs ir negali būti, kadangi Dievas žmogų yra skyręs *antgamtiniam tikslui* ir todėl išpuošęs jo prigimtį atitinkamomis malonėmis. Tikrovinė bet kurio žmogaus būsena yra arba būti santaikoje su Dievu ir tuo pačiu būti pažymėtam šventumu, arba būti priešybėje su Juo ir todėl savaime būti nuodėmėje. Būdama pradėta nenuodėmingai, Marija tuo pačiu buvo pradėta malonėje. O malonė juk reiškia nuostabiai glaudų žmogaus susijimą su Dievu ir Dievo apsigyvenimą žmoguje. Žmogaus tad gyvenimas Dievuje ir Dievo gyvenimas žmoguje — štai tikrasis Nekaltojo Pradėjimo sąvokos turinys.

Čia tad mums ir pradeda aiškėti, kodėl Nekaltasis Pradėjimas savo esmėje yra ne kas kita, kaip *atpirkimas*. Kiekviena nuodėmė, tiek gimtoji, tiek asmeninė, yra atsitraukimas nuo Dievo ir nusigrįžimas į kūrinį, vis tiek kaip šį kūrinį suprasime: pasaulio, kūno, turto, meilės, garbės, savojo aš ar ko nors kito vardu. Tuo tarpu atpirkimas yra priešingas veiksmas. Jis yra žmogaus grąžinimas į Dievą, jo sujungimas su Kūrėju, jo atstatymas į malonės būseną. Apsaugodamas Mariją nuo gimtosios nuodėmės, Viešpats jos būtyje kaip tik ir įvykdė tai, ką buvo žadėjęs visai žmonių giminei, būtent: *sutrinti žalčio galvą;* vadinasi, pergalėti atsitraukimą ir atstatyti pirmykštę sąjungą. *Išganymo istorijos kelyje Marija yra pirmas atpirktasis žmogus.* Sukurdamas ją malonės būsenoje, Dievas pradėjo vadavimo darbą žmonijoje, kaip Jis buvo jį pradėjęs gamtoje, įsteigdamas „Edeno sodą".

Šiais dviem kūrybiniais savo veiksmais Viešpats parodė, kad atpirkimas gali prasidėti tiktai Jo paties galybe ir kad jis iš tikro yra *naujas kūrimas* (plg. *Gal 6, 15*). Iš kitos pusės, Jis parodė, kad Marijos atpirkimas, kaip ir rojaus įsteigimas, yra tiktai visuotinio išganymo įvadas, tiktai jo aušra. Nekaltojo Pradėjimo dogmos apibrėžtyje sakoma, kad Marija buvo apsaugota nuo nuodėmės „ryšium su Jėzaus Kristaus, žmonių giminės Atpirkėjo, nuopelnais". Tai reiškia, kad Marijos išganymas nebuvo išskirtas iš visuotinio išganymo eigos, kad jos Atpirkėjas taip pat yra Kristus, kad tik laiko atžvilgiu šis atpirkimas įvyko anksčiau negu visos žmonijos. Teisingai tad minėtas stovinčiųjų himnas sveikina Mariją kaip „Kristaus stebuklų pradžią". Marija stovi neatskiria-

mai šalia Kristaus ne tik kaip Jo Motina, bet sykiu ir kaip Jo atpirktoji, t. y. kaip Jo sujungtoji su Dievu. Kristų gimdydama, ji tapo Jo Motina. Gaudama malonės pilnybę į savo būtį ir virsdama „garbinguoju indu" Dievybei apsigyventi, ji tapo Logos Sužadėtine. Pirma, negu nusileidęs į Marijos įsčią ir tapęs žmogumi, Logos nužengė į jos būtį pradėjimo akimirką malonės pavidalu ir ją sudievino. Logos susijungimas su žmogiškąja prigimtimi Marijos įsčioje pagrindė santykius tarp Sūnaus ir Motinos; to paties Logos susijungimas su prasidedančiąja Marijos būtimi per pašvenčiamąją malonę pagrindė santykius tarp Sužadėtinio ir Sužadėtinės [35]. Sužadėtiniškasis žmogaus prigimties bruožas Nekaltojo Pradėjimo metu išsiskleidė visu savo grožiu ir pasiekė Marijoje aukščiausią išraišką [36].

Tuo pačiu išsiskleidė joje ir išganymo veiksmas, nes sujungti žmogų su Dievu juk ir reiškia jį išganyti. Štai kodėl šv. Andriejus Kretietis vadina Marijos pradėjimą diena, kurią „žmonija gavo pirmojo savo atstatymo dovaną". Šis atstatymas buvęs „tobulas atnaujinimas, o atnaujinimas buvęs sudievinimas, kai vargšė žmogaus prigimtis apsivilko karališkuoju purpuru". Tai buvusi diena, kai „prasidėjo mūsų prigimties atstatymas: senasis pasaulis, palenktas dieviškajam perkeitimui, gavo antrojo kūrimo pirmones" [37]. Graikų Bažnyčioje Marijos kaip antrojo kūrimo pirmonės pergyvenimas yra nuostabiai stiprus. Rytams ji yra Apreiškimo minima „naujoji žemė" (šv. Teodoras Studitas), „naujosios giminės pradžia" (Mikalojus Kabasilas), „naujas kūrinys" (šv. Germanas Konstantinopolietis), „žmonijos atitiesimas" (akathistos), „naujasis dangus, daug gražesnis ir dieviškesnis negu pirmasis, nes iš jo gimė Teisybės Saulė" (šv. Jonas Damaskietis). Nekaltosios spindėjimas yra patraukęs Rytų Bažnyčioje į save tikinčiųjų dėmesį, nes šiame spindėjime jie yra regėję prisiartinančio visuotinio išganymo bei perkeitimo aušrą.

Vis dėlto Nekaltuoju Pradėjimu įvykęs Marijos atpirkimas buvo tiktai *individualinis*. Dogmos apibrėžtyje yra sakoma, kad Marija buvo apsaugota nuo gimtosios nuodėmės sutepimo „ypatinga visagalio Dievo malone". Kitaip tariant, *Marijos atpirkimas buvo paankstinta asmeninė visuotinio atpirkimo apraiška* (redemptio anticipata). Todėl ji pasiliko istorijoje prieš Kristų (tegu tik keliolika metų) savotiška „išimtis", neišplisdama žmonių giminėje,

nes Marijoje buvo sujungta su Dievu ne žmogiškoji prigimtis *kaip tokia*, bet tiktai individualinė jos apraiška Nazareto Mergelės būtyje. Žmonija negalėjo priimti ir išlaikyti šio paties Dievo įsteigto „Edeno sodo", nes jis buvo pažymėtas grynai asmeniniu ženklu.

Marijos atpirkimas Nekaltuoju Pradėjimu buvo savotiškai panašus į Kristaus persikeitimą Taboro kalne. Ten Išganytojas sušvito perkeistuoju pavidalu, kokį Jis įgijo tik vėliau, prisikėlęs iš mirusiųjų. Jo Dievybė prasiveržė pro žemiškąjį Jo Žmogybės lukštą, ir šis žibėjo kaip saulė (plg. *Mt 17, 2*). Vis dėlto šis persikeitimas negalėjo virsti pastovia būsena. Neperėjusi per kančią ir mirtį, žmogiškoji prigimtis nepajėgė būti tobulas atšvaitas Kristaus dieviškumui. Todėl Taboro persikeitimas buvo tik praeinantis švystelėjimas. Jis pasibaigė, o Kristus uždraudė apaštalams apie jį pasakoti, „kol Žmogaus Sūnus bus prisikėlęs iš mirusiųjų" *(Mt 17, 9)*. Tik prisikėlimas padarė Taborą pastovų. Tik mirties pergalėjimas išskaistino žmogiškumą taip, kad jis pajėgė jau tobulai išreikšti dieviškąjį žibėjimą. Todėl tik po prisikėlimo apaštalai galėjo kalbėti apie aną pradinį švystelėjimą kaip apie amžinojo spindėjimo šauklį.

Taip yra buvę ir su Marija jos Nekaltojo Pradėjimo būsenoje. Ji buvo išganyta, vadinasi, sujungta su Dievu, todėl malonės pilnoji, visa graži ir nekalta. Tačiau kad šis atperkamasis Dievo veiksmas būtų galėjęs išplisti visoje žmonijoje, reikėjo Logos įsikūnijimo, reikėjo Kristaus kančios ir mirties. Pats vienas Nekaltasis Pradėjimas galėjo laikytis asmeninėje Marijos būtyje, nes ši būtis buvo specialus Viešpaties kūrinys. Bet jis negalėjo laikytis žmonijoje, nes žmogiškoji prigimtis, ir Marijai prasidėjus, pasiliko nesujungta su Dievu asmeninėje vienybėje. Marija ir Dievas buvo susijungę pašvenčiamojoje malonėje, tačiau ši jų sąjunga nebuvo nešama vieno dieviškojo Asmens, todėl turėjo tik moralinį, bet ne ontologinį pobūdį. *Ontologiškai žmogų su Dievu sujungė tiktai įsikūnijęs Logos*. Tiktai Kristus sukūrė amžiną ir nežlungamą ryšį su Dievu, amžiną ir visuotinę religiją, todėl tik Jis vienas atpirko žmoniją jos visumoje, tik Jo vieno žygis apėmė visus laikus ir visas erdves. Marijos atpirkimas buvo tik švystelėjimas, tik išganymo Taboras. Kristaus kančia ir mirtis padarė šį švystelėjimą visuotinį ir amžiną. Dėl to tik Kristaus šviesoje spindi ir Marijos Nekaltasis Pradėjimas. Jis yra „naujosios giminės pradžia"

(Kabasilas) tik todėl, kad Kristus jį pratęsė ir šią naująją giminę savo Bažnyčioje iš tikro įkūrė. Svarstomas pats vienas be ryšio su Kristumi, Nekaltasis Pradėjimas praranda savo prasmę, kaip ją praranda ir Taboro persikeitimas, nesiejamas su prisikėlimu.

Nekaltuoju Pradėjimu Marija buvo atpirkta ne tik kaip žmogus, bet ir *kaip moteris*. Laužydama Viešpaties įsakymą, Ieva sulaužė ir pati save. Sukurdamas moterį kaip padėjėją, Dievas skyrė jai priimti į save vyro sėklą ne tik naujai gamtinei gyvybei, bet sykiu ir naujai dangaus malonei pratęsti žmonių giminėje. Krikščionybė skelbia, kad gimdymas turėjęs būti rojinės būsenos kelias į būsimąsias kartas. Kaip dabar gimdymu yra perteikiama gimtoji nuodėmė, taip anuomet gimdymu būtų buvusi perteikiama pirmapradė malonė. Gimdymas turėjęs būti pats švenčiausias veiksmas visoje žmogiškojoje būtyje, savotiškas *sakramentinis aktas*, perteikiąs šventumą ir nešąs jį istorijos keliu. Žmonių giminės didėjimas anuo metu turėjęs reikšti ir malonės gausėjimą gyvenime.

Nusigrįždama nuo Dievo, Ieva savaime nusigrįžo ir nuo šio pirmykščio savo paskyrimo. Jos įsčia, tiesa, ir po nuodėmės pasiliko *gamtinės* gyvybės versmė, bet ji užsisklendė kaip *antgamtinės* malonės šaltinis. Gal pats didžiausias žalčio laimėjimas kaip tik ir buvo šisai gimdymo apiplėšimas. Būdamas mirties tėvas, nes Dievas mirties nesukūrė ir nesidžiaugia gyvųjų žlugimu (plg. *Išm 1, 13*), žaltys nebijo *prigimto* gyvybės didėjimo istorijoje, kadangi žino, jog visa ši gyvybė vieną dieną vis tiek turės žūti. Atkovoti iš jo žemę, kurion jis nužengė „didele rūstybe" (*Apr 12, 12*), gali ne žlungantis gamtinis gimdymas, bet tik nemirtingas antgamtinis šventumas. Netekusi savam gimdymui pašvenčiamosios malonės, moteris tapo palenkta mirčiai ne tik kaip asmuo, bet ir *kaip motina*, vadinasi, kaip gimdančioji prigimties galia. Iš jos įsčios kylanti gyvybė buvo pasmerkta įsijungti į bendrą visos gamtos likimą. Ievai, anai „visų gyvųjų motinai" (*Pr 3, 20*), buvo lemta regėti mirštančius savo vaikus. Todėl kai Dievas kalbėjo jai padidinsiąs dėl jos kaltės „gimdymo sunkenybes" (*Pr 3, 16*), Jis turėjo mintyje ne tik kūninį suspaudimą, kurio moteris, pasak Kristaus, greitai nebeatsimena „dėl džiaugsmo, kad gimė pasauliui žmogus" (*Jn 16, 21*), bet gal kaip tik šį pačios moteriškosios būties liūdesį, kad štai šis naujas žmogus turės vėl

greitai palikti žemę ir kad moters įsčia veltui kovoja su mirties dėsniu pasaulyje.

Marija kaip žalčio priešininkė turėjo sulaužyti jo valdžią ir šioje specialioje moteriškosios prigimties srityje. Ji turėjo ateiti kaip atstatytojo gimdymo nešėja, kaip rojinė motina, kurios įsčia perteiktų ne tik gamtinę gyvybę, bet ir antgamtinį šventumą. *Marijos įsčios vaisius turėjo būti tobulas pirmapradės malonės prasme.* Tiesa, ir Jam buvo skirta mirti, bet ne todėl, kad mirties dėsnis būtų valdęs Jo prigimtį, bet todėl, kad Jis pats laisva savo valia prisiėmė mūsų nuodėmes ir tuo pačiu mūsų mirtį. Pačiame Kristaus žmogiškume mirties akstino nebuvo, nes Jame nebuvo nuodėmės [38]. Mirtis juk atėjo į pasaulį tik per nuodėmę (plg. *Rom 5, 12*). Todėl nors Marijos Sūnus mirė, bet ir prisikėlė, o prisikelti yra daugiau negu nemirti. Sukurdamas Mariją kaip Nekaltąją, Dievas grąžino jos gimdymui aną pirmykštį sakramentinį pobūdį: jos įsčia ir jos krūtys vėl tapo palaimintos (plg. *Lk 11, 27*) ne tik gamtinės gyvybės bei gamtinio peno, bet ir dieviškosios malonės prasme. Marija perteikė Logos *šventą* žmogiškumą ir tuo būdu įvykdė tai, kam buvo skirta Ieva. Nekaltasis Pradėjimas buvo Marijos kaip Motinos, kaip gimdomojo prado pašventimas.

3. NEKALTASIS PRADĖJIMAS KAIP DŽIAUGSMAS IR GROŽIS

Nors Marijos atpirkimas buvo tiktai asmeninė jos privilegija, vis dėlto jis reiškė naują pradžią žmogaus santykiuose su Dievu. Marija pasirodė pasaulio kelyje kaip atpirktoji ir todėl kaip ženklas, kad ir visuotinis išganymas jau visiškai arti. Jeigu Simeonas, išvydęs vaikelį Jėzų, atneštą į šventyklą, atsidusdamas kalbėjo, jog Viešpats dabar jau galįs leisti eiti jam amžinon ramybėn (plg. *Lk 2, 20*), tai šitokio atodūsio lydimas galėjo būti ir Marijos pradėjimas. Viltis, nešiojama žmonijos amžių amžiais, buvo Marijoje įvykusi. Žemėje pasirodė Moteris — žalčio priešininkė, todėl jo valdžios griuvimas buvo tik valandų klausimas. Marijai prasidėjus, laikas šuoliais skubėjo į savo pilnatvę. Štai kodėl Marija yra „mūsų džiaugsmo priežastis", kaip mes ją vadiname litanijoje. Elžbietos šūktelėjimas, pamačius Mariją, „iš kur man tai, kad mano Viešpaties Motina ateina pas mane" *(Lk 1, 43)*,

yra kartu ir visos žmonijos džiaugsmo šūksnis. Elžbieta juo išreiškė tai, kas žmonijoje glūdėjo nuo pat pradžios. Zacharijo namų aplankymas buvo pirmas Marijos žingsnis jos pašaukimo keliu. Ji žengė į juos Išganytoju nešina; ji žengs Juo nešina per visą pasaulio istoriją. Elžbietos ir Marijos susitikime susitiko nuodėminga žmonija su išganymo nešėja. Todėl džiaugsmas buvo pagrindinis šio susitikimo pergyvenimas [39], ir jis nesiliaus niekados. Kiekvienas Marijos apsireiškimas istorijos eigoje bus ano pradinio džiaugsmo pakartojimas bei sustiprinimas.

Vargu turbūt kur kitur Marija yra šiuo atžvilgiu taip giliai pergyvenama kaip šv. Efraimo „Himne Mergelei Marijai". Šis Sirijos šventasis kviečia džiaugtis Marijoje *mergeles,* nes viena iš jų pagimdė „Didvyrį, laikantį visą kūriniją ir išlaisvinusį žmonių giminę, vaitojusią savo vergijoje". Jis kviečia džiaugtis joje *senąjį Adomą,* žalčio sužeistą, nes „iš jos kyla naujas Palikuonis, pajėgus sutraiškyti žalčiui galvą ir išgydyti mirtiną žaizdą". Jis kviečia džiaugtis Marijoje *kunigus,* nes ji „davė pasauliui Didįjį Kunigą, tapusį kartu ir Auka" ir tuo būdu „užbaigusį senąsias aukas". Jis kviečia džiaugtis *pranašus,* nes per Mariją įvyko visi jų nurodymai: Marijos Sūnus visų jų pranašystes padarė tobulas. Jis kviečia galop džiaugtis Marijoje *visus žmones,* nes Marija vietoje kartaus Ievos vaisiaus davė pasauliui „vaisių, pilną saldumo, ir štai visas pasaulis džiaugiasi šiuo Marijos Vaisiumi". Marija nuaudė „garbės drabužį" ir padovanojo jį pirmajam mūsų tėvui. Anksčiau jis „slėpė savo nuogumą po medžiais", dabar jis „pasipuošė kuklumu, drovumu ir grožiu" [40]. Visas šv. Efraimo himnas yra *giesmė džiaugsmui,* tarsi devintosios Beethoveno simfonijos užbaiga. O šio visuotinio džiaugsmo priežastis yra Marija.

Be abejo, šv. Efraimas džiūgauja Marijos akivaizdoje ryšium su žmonijos atpirkimu, kaip ryšium su juo džiūgavo ir Elžbieta. Vis dėlto pati jo himno pradžia atskleidžia mums ir kitą džiaugsmo atžvilgį, būtent *pasigėrėjimą Marija kaip tobulu Viešpaties kūriniu.* Marija — Išganytojo Motina mums yra džiaugsmas daugiau dėl mūsų pačių, nes per ją atėjo mums išganymas. Šitaip džiūgaudami mes džiūgaujame daugiau morališkai, subjektyviai, suinteresuotai. Šios rūšies mūsų džiaugsmas įgyja daugiau *psichologinio* pobūdžio. Tačiau galima džiaugtis Marijos akivaizdoje ir *ja pačia;* galima džiaugtis tuo, kad ji, kaip šv. Efraimas savo himno trečiame posme sako, yra „šventa

savo kūnu, graži savo siela, nekalta savo dvasia, neklastinga savo protingumu, skaisti savo jausmais, ištikima, grynos širdies". Kitaip tariant, kad ji yra toks žmogus, „koks jis buvo prieš puolimą ir koks jis būtų buvęs, jeigu būtų išsiskleidęs ligi pat savo aukštumos" [41]. Šitaip žiūrėdami į Nekaltąją, mes žiūrime į ją nebe subjektyviai, išeidami iš mūsų taško, bet *objektyviai,* svarstydami Mariją Viešpaties kūrimo šviesoje. Marijoje tokiu atveju mes regime įvykdytą pirmykštį Dievo planą sukurti žmogų pagal Jo paties paveikslą bei panašumą. Ir mes džiaugiamės šiuo įvykdymu. Mes regime, kad tai, ką Viešpats joje yra padaręs, *yra labai gera.*

Šios rūšies mūsų džiaugsmas yra nebe moralinis, nebe psichologinis, vadinasi, nebe suinteresuotas, bet *estetinis* aukščiausia ir gryniausia šio žodžio prasme. Marija čia mums yra nebe džiaugsmo priežastis subjektyvine prasme, bet „visos kūrinijos džiaugsmas" ir „džiaugsmo pilnybė", kaip ją vadina rytietiškoji šv. Bazilijaus Didžiojo liturgija. Ji yra kūrinijos garbė, nes kuriamasis Viešpaties aktas joje yra išsiskleidęs visu tobulumu. Ji stovi priešais mus kaip idealas, įsikūnijęs tikrovėje, kaip įvykdytas būties troškimas paregėti save neiškreipto dieviškojo atvaizdo pavidalu. Marijoje šis atvaizdas švyti nepaprastai skaidriai, todėl mes ir džiūgaujame jo akivaizdoje. Jeigu Dovydas, „skambant citroms, dundant būgnams, žvangant varpeliams ir cimbolams" *(2 Kar 6, 5)*, šoko prieš nešamą Sandoros skrynią, nes ji buvo regimas ženklas Dievo sąjungos su Izraeliu ir todėl kėlė džiaugsmą visoje tautoje, tai tuo labiau Marijos akivaizdoje džiūgauja Naujosios Sandoros žmogus, nes Marija pasilieka tarp mūsų ne ženklo, bet atstatytosios tikrovės pavidalu. Dievo sąjunga su žmogumi čia yra reiškiama ne iš kedro lentų sukalta ir paauksuota skrynia, kurioje yra uždarytos akmens plokštės, bet gyvu žmogiškuoju asmeniu, mūsų giminės dukra, kurioje gyvena malonės pilnybė. Dovydo džiūgavimas buvo tik simbolis mūsajam džiūgavimui. Jo citros ir arfos, būgnai ir cimbolai buvo tik tolimas atogarsis mūsų giesmių ir grojimų, mūsų paveikslų ir eilėraščių, mūsų bažnyčių ir statulų, kuriais mes vaizduojame Nekaltąją, reikšdami jai savo pagarbą ir susižavėjimą.

Marija tad yra šaltinis ne tik subjektyvaus džiaugsmo kaip išganymo nešėja, bet ir *objektyvaus grožio* kaip Nekaltoji, vadinasi, kaip tobulas Dievo kūrinys. Grožis yra pojustinis Viešpaties atšvaitas kūrinijoje, nes Dievas yra

ne tik Tiesa bei Gėris, bet ir Grožis — „pulchritudo infinita", kaip Jį vadino šv. Augustinas, gailėdamasis per vėlai Jį pažinęs bei pamilęs. Išspindėdamas pojūčiams pagaunamu būdu daikte įkūnytą idėją, grožis apreiškia vidinį daikto tobulumą ir sykiu nurodo į būsimąjį pasaulio perkeitimą, kai viskas žėrės „kaip brangakmenis, kaip jaspis, kaip krištolas" *(Apr 21, 12)*. Todėl kiekviena būsena, kuriai stinga grožio, yra ženklas, kad būtis nėra išsiskleidusi visa savo pilnatve, kad ji neišreiškia Dievo pojustiniu būdu, kad vidinė jos idėja nepajėgia prasiskverbti pro grubų jos paviršių. Bjaurumas, kurio tiek daug sutinkame žemėje, yra tokia pat pradinės kaltės pasėka, kaip klaida, kančia, aistra, nuodėmė. Jis yra apraiška nesantaikos tarp idėjos ir medžiagos, tarp sielos ir kūno, tarp formos ir turinio. Jeigu tad Kristaus atpirkimas yra pergalė klaidos, nuodėmės ir mirties, tai jis taip pat yra pergalė ir bjaurumo. *Išganytoji būtis yra graži būtis,* ir kai išganymas bus įvykęs ne tik gyvenimo esmėje, bet ir regimose jo apraiškose, bjaurumas bus visiškai pašalintas kartu su ašaromis, skausmu ir mirimu (plg. *Apr 21, 4*). Perkeistojoje būtyje „nebebus daugiau jokio prakeikimo" *(22, 4)* ne tik pažinimo ir dorovės, bet ir grožio srityje. Štai kodėl Apreiškimas perkeistąjį gyvenimą mums ir vaizduoja šviesos, brangakmenių, aukso, krištolo simboliais (plg. *Apr 21, 11—12*).

Žmonija, žygiuodama žemiškosios istorijos keliu išganymo linkui, laukė sušvintant ne tik Tiesos bei Gėrio, bet ir Grožio. Ji laukė būtybės, kuri pasirodytų mums kaip grožio įkūnytoja bei skleidėja, kurioje grožis būtų nebe atsitiktinė apraiška, bet kiltų iš visos jos sąrangos. Ir šitokios būtybės ji sulaukė Marijoje. Būdama be nuodėmės, Marija savaime yra apsaugota nuo visų tų pradinės kaltės pasėkų, kurios šią kaltę *tiesiog* nurodo ir ją *regimai* išreiškia, sakysime: fizinis ar dvasinis trūkumas, liga, mirtis (mūsąja prasme) ir bjaurumas. Istoriškai mes neturime žinių, ar Marija buvo graži savo kūnu. Tačiau teologai vieningai teigia, kad ji buvusi „tobulos kūninės sąrangos" ir kad priešingas teigimas būtų drąsus, bet peiktinas (temerarium) [42]. Tiesa, grožis nėra asmens vertybė, ir žmogaus asmenybės negalima matuoti grožiniu mastu, kaip šiandien ne kartą daroma. Vis dėlto grožis žmoguje išreiškia gyvybės paklusimą dvasiai ir sielos spindėjimą per kūninį žmogaus pradą. Nesantaika tarp kūno ir sielos yra aiški nuodėmės pasėka (plg. *Rom 7, 14—19*). Kur tad

šios nesantaikos nėra, ten gyvybė tobulai paklūsta dvasiai ir virsta šiosios peršvaita. Marijoje sutartinė tarp sielos ir kūno buvo tobula: dviejų įstatymų kovos, kurią iškęsti turi kiekvienas nuodėmingas žmogus, Marija nežinojo. Jos siela nebuvo kūno slegiama bei tramdoma. Priešingai, gyvybinis jos pradas pagelbėjo jos dvasiai apsireikšti pojustiniu būdu. Tobula jos kūno sąranga buvo malonės pilnybės išsiskleidimas gyvybės prade. Todėl Bažnyčia, vadindama Mariją „visa graži", turi galvoje ne tik jos sielos grožį nenuodėmingumo prasme, bet ir šio nenuodėmingumo atspindį Marijos kūne [43].

Štai kodėl Nekaltąją pergyvename kaip prarastojo grožio atstatymą, iš kurio teka mums įkvėpimas grožinei mūsų kūrybai. Menas žmonijos istorijoje yra nesiliaujanti pastanga vaduoti būtį iš bjaurumo, kaip filosofija yra pastanga vaduoti ją iš klaidos, o prigimtoji dorovė — iš nuodėmės. Tačiau šis vadavimas reiškiasi tik mūsų rankų padarais, kurie visi yra ne būtis, bet tiktai būties ženklas. *Menas neturi tikrovinio buvimo:* jis egzistuoja tik kaip simbolis [44]. Todėl nors menininkas ir mėgina būti „gamtos atpirkėju", kaip jį vadino Novalis, tačiau šį „atpirkimą" jis pajėgia vykdyti tik simboliškai, vadinasi, tik *nurodyti* į būties išvadavimą, bet ne tikroviškai ją *išvaduoti.* Būtis ir didžiausio estetinės kultūros klestėjimo metu pasilieka valdoma bjaurumo, kadangi ji yra valdoma nuodėmės. Štai kodėl šalia džiaugsmo, kad menas nukreipia mūsų žvilgį ir mūsų širdį į perkeistąją būtį, žmogus pergyvena estetinę kūrybą kaip didžiulį nepasisekimą. Meno tragedija yra tokia pat kaip filosofijos, kuri siekia visiškos tiesos, ir prigimtosios dorovės, kuri siekia šventumo. Kaip šių dalykų nepasiekia nei viena, nei antra, taip visiško grožio nepasiekia nė menas.

Bet štai Marijoje žmonija regi būtybę, kuri yra „visa graži" ne kaip ženklas, bet kaip tikrų tikriausia realybė. Marija yra būtis, ne simbolis, tuo pačiu ji yra meno negalios pergalėjimas ir meno lūkesčių įvykdymas. Išganomoji meno misija pasaulyje yra pasiekusi Marijoje *tikrovės* laipsnio. Grožis joje yra nebe nurodymas į tai, kas dar bus, bet *įvykimas,* įsikūnijimas regimoje asmenybėje. Meno nepasisekimas mūsų rankų darbuose Marijoje yra virtęs aukščiausiu ir nuostabiausiu laimėjimu. Štai kodėl Nekaltoji traukė ir tebetraukia menininkų žvilgį. Kūrybinė Dievo Dvasia įkūnijo Marijoje grožio pradą taip, kaip jis buvo įkūnytas rojinėje būsenoje. Tuo ji pateikė

menininkui idealą — ne paveikslo, bet gyvos tikrovės pavidalu.

Nekaltasis tad Pradėjimas nėra tik dorinė apraiška Marijos būtybėje. Jis yra *nauja pradžia* visam žmogiškumui, visai žmogiškajai prigimčiai — tiek sielai, tiek kūnui. Jis yra ontologinis aktas giliausia savo esme. Todėl jis padarė Mariją ne tik „išmintingiausia Mergele" pažinimo srityje, ne tik „švenčiausiąja Mergele" dorovės srityje, bet kartu ir „Aušros žvaigžde", vadinasi, grožio skleidėja ant tamsaus mūsų buvimo skliauto.

---

[32] Ad diem illum laetissimum.

[33] Pop. *Pijus IX.* Ineffabilis Deus.

[34] Pop. *Pijus IX.* Ineffabilis Deus.

[35] Kad Marija yra ne tik Kristaus Motina, bet ir Logos Sužadėtinė, teigia visa krikščioniškoji mistika ir marijologija; plg. *Scheeben-Feckes.* Die bräutliche Gottesmutter.— Essen, 1951.

[36] Čia reikia pastebėti, kad kūrinys Kūrėjo akivaizdoje esmingai yra receptyvus, nes jis visa iš Jo gauna, Jame gyvena, Juo laikosi. Nulinkti visam prieš savo Viešpatį, Jam atsiverti, priimti Jį į save kaip malonę yra kūrinio pašaukimas ir sykiu visos jo būties prasmė. Žmogui tai tinka ypatingu būdu, nes jis yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, vadinasi, yra iš esmės Viešpaties atvaizdas bei atspindis. Kūriniškoji galia nusilenkti (potentia obedientialis) išauga žmoguje ligi laisvo apsisprendimo, ligi visiško „tebūnie", vis tiek, ar tai būtų didžio džiaugsmo apreiškimas, kaip Marijai Nazarete, ar didžios kančios išvakarės, kaip Kristui Alyvų kalne (plg. *Lk 22, 42*). Visur žmogiškoji prigimtis Dievo atžvilgiu yra receptyvi, net jeigu ją neša ir dieviškasis Logos Asmuo; visur tad ji yra moteriškai sužadėtiniška. Marijoje šis bendrasis bruožas atsiskleidė ypatingu grožiu. Josios „fiat" Nazarete aną savaimingą kūrinio galią nusilenkti pavertė sąmoninga ryžtimi. Tuo būdu ontologinis santykis tarp Logos ir žmogiškosios prigimties įgijo regimą istorinę išraišką. Jeigu Ieva, skindama užgintą vaisių, kūrinio galią nusilenkti paneigė, Marija ją savu „tebūnie" atstatė. Ieva, paklusni žalčiui, išsijungė iš sužadėtiniško santykio su Viešpačiu ir virto žalčio „drauge"; Marija šį santykį pabrėžė ir jį sustiprino. Štai kodėl ji yra ir Logos Sužadėtinė, ne tik Kristaus Motina. Siuo atžvilgiu Marija geriausiai išreiškia ne tik bendrą kūrinio santykį su Kūrėju, bet kartu ir Bažnyčią, nes Bažnyčia taip pat yra Kristaus Sužadėtinė. „Kristus ir Bažnyčia yra du viename kūne" (šv. Augustinas). Plg. šv. Pauliaus laišką korintiečiams *(11, 2);* pop. Pijaus XII encikl. De corpore Christi mystico (liet. vert. 536, 543 p. Lux., 1949); šv. Augustino Ennarat. in Psalmos (*Migne.* P. L., 36, p. 142). Sermones (*Migne.* P. L., 38, p. 262).

[37] Homil. in nativ. BMV//*Migne.* P. G., 96, p. 812.

[38] Kadangi Kristaus Motinoje nuodėmės taip pat nebuvo, todėl ir mirties dėsnis Marijos būtyje negalėjo reikštis mūsąja prasme kaip „nuodėmės atlygis" *(Rom 6, 23).* Kokiu būdu Marija yra užbaigusi žemiškojo savo gyvenimo kelią, autorius kalba skyriuje „Marijos perkeitimas".

[39] Plačiau apie džiaugsmu pagrįstą Marijos susitikimą su Elžbieta autorius kalba „Saulės giesmėje“, p. 379—382.

[40] Plg. *Régamey P.*, p. 54—55.

[41] *Newman J. H.* Maria im Heilsplan.— Freiburg i. Brsg, 1953.— P. 20.

[42] *Alastruey G.* Tratado de la Virgen Santisima, p. 373.

[43] Viso to negalima taikyti Kristui, apie kurio grožį nekalba nei Evangelijos, nei liturgija. Priešingai, pranašas Izaijas, piešdamas Dievo Tarno paveikslą, sako: „Jis auga vienišas lyg šaknelė iš kietos žemės. Jis neturi grožio nei išvaizdos, nepatraukia mūsų žvilgio, neturi puikumo ir patrauklumo. Jis yra niekinamas, viso pasaulio apleistas, skausmo vyras, ligos lankomas“ *(Iz 53, 2—3)*. Tai yra todėl, kad Kristus prisiėmė mūsų nuodėmes ir tuo būdu buvo „dėl mūsų kaltės sužalotas“ *(Iz 53, 5)*.

[44] Plačiau apie simbolinį meno pobūdį autorius yra rašęs pirmajame iš savo „Laiškų rašytojams“ // Aidai.— 1950.— Nr. 10.— P. 445—455.

IV. MARIJOS MOTINYSTĖ

Tu radai malonės pas Dievą: štai pradėsi įsčioje ir pagimdysi Sūnų ir pavadinsi Jį vardu JĖZUS.

Luko 1, 30.

1. NEKALTYBĖS ĮŽADAS

Apreikšdamas Mariją kaip žalčio priešininkę, kurios Palikuonis sutrins jam galvą, Dievas tuo pačiu apreiškė žmonijai *Moterį Motiną*, įvairių įvairiausiais pavidalais besireiškusią visoje tolimesnėje pasaulio istorijoje. Galėjo šie pavidalai būti ir labai iškrypę, kaip matriarchatinėje kultūroje; galėjo jie būti pilni gyvybinio instinkto, kaip rytietiškosios Kibelės kulte; kiekvienu tačiau atveju visų jų pagrinde glūdėjo paslėpta mintis, kad žemės išvadavimas ateis *gimdymo keliu*. Sakramentinis rojinio gimdymo pobūdis, tiesa, buvo žlugęs: žemės gimdymas perteikė naujosioms kartoms nebe malonę, bet nuodėmę. Vis dėlto žmonija nujautė, kad šis gimdymo prakeikimas bus pergalėtas, kad viena iš jos dukterų pagimdys *Šventąjį* (plg. *Lk 1, 35*) ir kad šis jos veiksmas bus pats tobuliausias, kokį tik įstengs atlikti žmogiškoji prigimtis. Marijos Motinystė todėl yra jai ne atsitiktinė žymė, bet pati jos pašaukimo bei tarnybos esmė: *Marija stovi šalia Kristaus kaip Jo Motina*. Ji yra bendrininkė išganyme tuo, kad atvėrė savo įsčią Logos tapti žmogumi. Kalbėdamas apie Moterį ir jos Palikuonį, Dievas jau rojuje kalbėjo apie Mariją *kaip Motiną*.

Mesijo kaip moters Sūnaus laukimas ypatingai buvo gyvas žydų tautoje. Žinodama, kad Išganytojas gims tiktai iš jos, ši tauta moterį motiną (pirmoje eilėje *sūnaus* motiną) laikė didelėje pagarboje ir priešingai, niekino tąją, kurios įsčia liko nevaisinga. Tai buvo ne tik paprotys, bendras su visomis kitomis nomadinėmis tautomis, bet kartu ir Izraelio religijos reikalavimas, kad būtų sukurtos prigimtos sąlygos mesijaninėms pranašystėms įvykti. Kiekviena izraelitė tikėjosi, kad gal kaip tik ji bū-

sianti Gelbėtojo motina, vadinasi, Dievo kelias į žmoniją. Niekas Izraelyje nekreipė dėmesio į Izaijo pranašavimą, kuriuo jis buvo davęs ženklą Achazui: „Štai *mergaitė* pradės ir pagimdys Sūnų ir pavadins Jį Emanueliu — Dievas su mumis" *(7, 14)*. Vienas vienintelis dalykas, kurį žydai šiuose žodžiuose suprato, buvo tas, kad Mesijas gims kaip moters Sūnus. Bet kad Jo motina bus *mergaitė,* kad Jis pats bus Emanuelis, vadinasi, „Dievas su mumis" žymiai gilesne prasme negu „Dievas tarp mūsų",— viso to Izraelis nesuprato. Todėl moterų pastangos ištekėti ir turėti sūnų, nevaisingumo panieka pasiliko Izraelyje ir po Izaijo.

Bet štai Marija nusigrįžta nuo visų šitų svajonių ir nuo visų šios rūšies papročių. Krikščioniškoji tradicija teigia, kad Marija, sakydama angelui „aš nepažįstu vyro" *(Lk 1, 34)*, išreiškė ne paprastą faktą, bet *nekaltybės įžadą,* kurį ji buvo padariusi pačios ankstyvosios jaunystės metais. Tiesa, Izraelyje buvo ne vienas garbingas vyras, nepažinęs moters (Jeremijas, Elijas, Danielius, šv. Jonas Krikštytojas), ir ne viena moteris, pasilikusi arba iš viso netekėjusi, arba skaisčiai vėliau našlavusi (Ona, Judita). Tačiau visi šie žmonės pateko į celibatinę būseną ne sąmoningu savo valios apsisprendimu, bet arba dėl savo pašaukimo, kaip pranašai, arba dėl nelaimės, kaip našlės. Todėl visų jų skaistybė neturėjo *įžado formos:* ji buvo tik faktas, bet ne pasiryžimas. *Skaistybės įžado Izraelis nežinojo.* Priešingai, sąmoningu savo valios aktu atsisakyti vaisingumo žydų tautoje buvo beveik piktžodžiavimas, nes tai reiškė išsijungti iš visuotinio Viešpaties palaiminimo, suteikto Izraeliui, jei šis laikys įsakymus: „Tu būsi palaimintas labiau negu visos tautos; pas tave nebus nieko nevaisingo: nei pas vyrą, nei pas moterį, nei pas galviją" *(Įst 7, 14)*. Jeigu tad žydų tautoje ir buvo nevedusių vyrų ir netekėjusių moterų, tai jie buvo šiai būsenai apspręsti galingesnio už juos gyvenimo eigos, o ne jai apsisprendę patys savo valios ryžtu. Štai kodėl krikščioniškoji tradicija ir teigia, kad *Marija buvo pirmoji, padariusi sąmoningą nekaltybės įžadą*[45]. Ir čia kaip tik glūdi šio jos įžado vertė.

Marijos paklausimas angelui, kaip ji galėsianti tapti Aukščiausiojo Sūnaus motina, jeigu ji nepažįstanti vyro, rodo, kad ir ji pati nebuvo supratusi Izaijo pranašystės, kad Mesijo gimimo ji taip pat laukė iš prigimtojo santykio tarp vyro ir moters ir kad vyro nepažinimas jai atrodė esanti pagrindinė kliūtis mesijaninėms pranašystėms. Vis

dėlto Marija *pasirinko* šią kliūtį, padarydama ją savu apsisprendimu ir savo gyvenimo forma. Išsižadėdama vyro, ji pagal savo tautos ir savo pačios įsitikinimą išsižadėjo ir *galimybės* tapti Dievo keliu į žmogiškąją prigimtį. Šią laimę ir šią garbę Marija paliko kitoms savo tautietėms, o pati pasirinko žemiausiųjų, negerbiamųjų ir net niekinamųjų Viešpaties tarnaičių rangą.

Bet štai tuo ji kaip tik išpildė Dievo apreikštą sąlygą Mesijo motinystei — būti nekalta. „Mergaitė pradės ir pagimdys", ne ištekėjusi moteris, ne pažinusi vyrą, bet toji, kuri yra *mergaitė* pačia tikriausia ir giliausia prasme. Moteris lieka mergaite ne tada, kai jai nepasiseka ištekėti, bet tada, kai ji ištekėti *atsisako*. Vyro ieškanti ir jo trokštanti moteris yra jam atsivėrusi savo dvasia ir todėl nebe mergaitė tikrąja šio žodžio prasme, nors savo kūnu ji būtų ir nepaliesta, o savo troškimais nenuodėminga. Moteris yra mergaitė tik tada, kai ji vyro nepažįsta nė savo lūkesčiuose. Ir tokia mergaitė kaip tik buvo Marija. Sužadėta su Juozapu, ji vis dėlto galėjo angelui drąsiai tarti: „Aš nepažįstu vyro" *(Lk 1, 34)*. Tačiau kaip tik *tokio* nepažinimo Dievas ir norėjo, kaip tik apie *tokią* mergaitę Izaijas ir kalbėjo, kaip tik *tokia* moteris ir buvo pašaukta būti Išganytojo motina. Apsispręsdama būti žemiausiąja, Marija tapo aukščiausiąja iš visų Viešpaties kūrinių. Atsisakydama motinystės per vyro pažinimą, ji laimėjo ją tobuliausiu būdu.

Skelbdamas pranašo Izaijo lūpomis, kad *„mergaitė* pradės ir pagimdys", Dievas norėjo sulaužyti aną išdidų kiekvienos izraelitės troškimą, nes būti Dievo Motina nebuvo verta jokia moteris. Dievo Motinystė galėjo ateiti tiktai kaip nepaprasta Viešpaties malonė, kaip nuostabi Jo dovana, apie kurią negalėjo svajoti nė viena žemiškoji moteris. Kiekviena tad izraelitė, kuri laikė save šios garbės verta ir todėl skubinosi ištekėti ir turėti vaikų, savaime užsitrenkė duris į šią laimę. Verta pasirodė esanti tik ta, kuri jautėsi visiškai neverta ir tuo rado „malonės pas Dievą" *(Lk 1, 30)*. Savuoju nusižeminimu Marija sakė didžią tiesą: *žmogus yra elgeta pačia savo būtimi,* ir tik šį elgetos pavidalą jis gali pasiūlyti Viešpačiui. Bet kaipgi Marija išdrįstų juo apvilkti Dievo Siųstąjį bei Pateptąjį? Juk Jis ateisiąs kaip Karalius! Jį pasitikdamos džiūgausiančios visos šalys, giedodamos psalmes „kanklėmis ir arfomis"; Jo akivaizdoje ūžausianti jūra „savo pilnybe ir žemės rutulys savo gyventojais", upės plosian-

čios rankomis ir kalnai šokinėsią iš džiaugsmo lyg aviniukai (plg. *Ps 97*). Kaipgi tad kukli Nazareto Mergaitė galėtų pasiūlyti nevertą savo įsčią šiam Didingajam?

Tačiau kaip tik šis nusižeminimas, šis nevertumo jausmas Marijoje atitiko Dievo amžinuosius sprendimus. Juk Išganytojas buvo pasiryžęs pats save sunaikinti, „prisiimdamas tarno pavidalą", pasidarydamas viskuo „panašus į žmones" ir iš viršaus atrodydamas ne kaip Valdovas, bet „kaip žmogus" *(Fil 2, 6—7)*. Todėl ir Jo Motina turėjo būti pati žemiausioji ir kukliausioji mergaitė. *Logos apsisprendimas įsikūnyti tarno pavidalu sutiko su Marijos apsisprendimu pasilikti žemiausiąja Izraelio tarnaite.* Ir kai Marija savo giesmėje „Magnificat" stebėjosi Viešpaties galybe, kuri „išaukština žemuosius" *(Lk 1, 52)*, ji tuo išreiškė ne tik bendrą Dievo veiklos dėsnį, bet kartu ir asmeninį savo pačios patyrimą.

2. MARIJOS „TEBŪNIE" REIKŠMĖ

Šitą tad žemiausiąją Viešpaties tarnaitę Gabrielius ir pasveikino *malonės Pilnosios* vardu, tuo ją net nugąsdindamas: „Koks čia yra tas pasveikinimas?" *(Lk 1, 29)* — svarstė Marija. Esmėje gi *angelo pasveikinimas buvo Viešpaties džiaugsmas tobulu savo kūriniu.* Kaip pradžioje Dievas gėrėjosi savais darbais ir apie kiekvieną, išėjusį iš Jo kuriančiojo žodžio, sakė, kad jis esąs *geras* (plg. *Pr 1, 10—25*), net *labai geras* (plg. *Pr 1, 31*), taip ir dabar, sukūręs Mariją, Jis siuntė pas ją savo angelą, kad šis jai pasakytų, jog ji esanti malonės Pilnoji, vadinasi, *gera ir graži,* kaip nė vienas kitas iš Jo padarų; jog joje yra atitiesta tai, kas buvo žalčio suardyta; jog Dievas joje vėl pasirodė kaip Nugalėtojas. Tai buvo apreiškimas *objektyvinės* sąlygos Mesijo motinystei. Išganytojas, kaip sakėme, galėjo gimti tik iš tokios moters, kuri niekad nė vieną akimirką nėra buvusi žalčio draugė ir jo valdinė. Sukurdamas Mariją be nuodėmės, Dievas šią sąlygą įvykdė: Jis paruošė *kelią* savo Sūnui į žmoniją. Angelo pasveikinimas malonės Pilnosios vardu kaip tik ir buvo šio dieviškojo veiksmo atskleidimas. Marija nesuprato jo prasmės, nes ligi tol ji nežinojo, kas esanti, laikydama save neverčiausia Izraelio mergaite, todėl nusigando angelo žodžių, nes šie atvėrė prieš jos akis žmogaus dvasiai neaprėpiamą dieviškąją galybę.

Tačiau angelas tuojau pat jai pasakė savo apsilankymo tikslą: „Štai pradėsi ir pagimdysi sūnų ir pavadinsi jį vardu JĖZUS. Jis bus didis ir bus vadinamas Aukščiausiojo Sūnumi. Viešpats Dievas duos Jam Jo tėvo Dovydo sostą, Jis karaliaus Jokūbo namuose per amžius, ir Jo karaliavimui nebus galo" *(Lk 1, 31—32)*. Angelas kalbėjo pranašų žodžiais, kad Marija aiškiai suvoktų, jog jos sūnus bus ne kas kitas, kaip Izraelio lauktasis Mesijas, o ji pati — žemės Atpirkėjo motina. Marijoje įvyksią tai, apie ką kalbėjo pranašų eilės ir ko Izraelis dūsaudamas laukė amžių amžiais. „Atėjo laiko pilnybė, ir Dievo Karalystė priartėjo" *(Mk 1, 15)*. Marija esanti paties Dievo išrinkta būti vartais, pro kuriuos įeis „garbės Karalius" *(Ps 23, 7)*.

Vis dėlto šį būsimą nuostabių nuostabiausią įvykį angelas apreiškė Marijai kaip *prašymą. Gabrielius* buvo Viešpaties siųstas pasiklausti Nazareto Mergaitę, ar ji sutiksianti priimti šią garbę ir šią laimę, kartu tačiau ir su ja susijusį kalaviją, kaip tai vėliau jai pastebėjo senelis Simeonas, laikydamas gimusį Jėzų ant savo rankų (plg. *Lk 2, 35*). Niekados prieš tai žmonijos istorija nebuvo atsidūrusi prieš tokį lemtingą sprendimą, kaip šio pasiklausimo akimirką. Dievas siuntė savo angelą paklausti *žmogų,* ar šis nori, kad Viešpats apsigyventų jo prigimtyje ne tik kaip visa kurianti bei palaikanti jėga neregimos Apvaizdos pavidalu, bet ir *kaip Asmuo:* kaip mūsų giminės kūdikis, kaip mūsų brolis. Logos, skirtas įsikūnyti, yra savyje Dievo „garbės atšvaitas ir Jo esmės paveikslas" *(Žyd 1, 3)*. Per „Jį sukurta visa danguje ir žemėje, regimi ir neregimi dalykai" *(Kol 1, 16)*. Jis laiko „visa savo jėgos žodžiu" *(Žyd 1, 3)*. Kitaip sakant, Jis yra kuriantysis ir palaikantysis pradas, kūrinijos tikslas ir pirmavaizdis. Tačiau ši neaprėpiama dieviškoji Didybė trokšta tapti žmogumi; Logos trokšta nusileisti nuo karališkųjų sostų ir „pasidaryti visu kuo panašus į brolius" *(Žyd 2, 17)*. Ir šiam reikalui Jis kreipiasi į Mariją, prašydamas sutikimo. Dievas nenori nusileisti į jos įsčią be jos žinios. Jis nori būti *laisvai* priimtas. Gabrieliaus apsilankymas Nazarete ir buvo gauti iš žmogaus šitokį laisvą sutikimą. Nuo Marijos tad atsakymo priklausė, ar Logos įsikūnys, ar įvyks anas nepaprastos dieviškosios meilės veiksmas, kuris visą pasaulio istoriją padalino į du iš esmės skirtingus tarpsnius. Rytų Bažnyčios teologas M. Kabasilas (16 šimtm.)

sako, kad Mergelė Marija nebuvo Dievui tarsi žemė sėjėjui, kuris beria sėklų be jos žinios; ne, „ji pati buvo veikėja ir autorė“. Palygindamas pirmojo Adomo sukūrimą su antrojo Adomo įsikūnijimu, Kabasilas sako, kad, norėdamas kurti Ievą, Dievas nesikreipė į Adomą, bet jį užmigdė. Tuo tarpu norėdamas, kad Logos taptų žmogumi, Jis siuntė savo angelą pas Mergelę prašyti jos sutikimo. Jeigu ji nebūtų sutikusi, Dievo valia nebūtų įvykusi. Todėl Kabasilas teisingai daro išvadą: „Žodžio įsikūnijimas buvo veiksmas ne tik Tėvo ir Šventosios Dvasios, Tėvui nusprendžiant ir Dvasiai nusileidžiant, bet jis buvo veiksmas ir Šv. Mergelės: jos valios ir jos tikėjimo“[46].

Šitoje vietoje mes suvokiame nepaprastą Marijos atsakymo vertę bei reikšmę. *Marijos žodis Nazarete buvo tam tikra prasme panašus į pradinį kuriamąjį Dievo žodį.* Kaip iš pirmykščio Viešpaties „tebūnie“ kilo pasaulis, taip iš Marijos „tebūnie“ kilo šio pasaulio atnaujinimas; kaip viršum vandenų sklendenanti Dievo Dvasia, klusni pradiniam „fiat“, skėlė iš maišaties daiktų pavidalus, taip ta pati Dvasia, išgirdusi Marijos „fiat“, nusileido į jos prigimties gelmes ir įžiebė žmogiškąją gyvybę Aukščiausiojo Sūnui. Įsikūnijimas nėra tik grynas dieviškasis veiksmas; jis yra *dievažmogiškasis žygis,* kuriame savo dalios turėjo ir žmogus, teikdamas ne tik savos prigimties pradą, bet kartu ir laisvą savo asmens sutikimą. Marijos pašaukimas kaip tik prasidėjo šiuo žmogiškuoju įnašu į įsikūnijimo ir atpirkimo dieviškąjį sprendimą. Tardama angelui „tebūnie man, kaip sakai“ *(Lk 1, 38),* Marija pasidarė sąmoninga Viešpaties bendrininkė pasaulio atnaujinime.

Ryšium su šiuo Marijos *žodžiu* šv. Ambraziejus kreipia mūsų dėmesį į Zacharijo *nutilimą* kaip į simbolinę senosios Sandoros užbaigą. Zacharijas buvo kunigas iš Abijo giminės, vedęs Elžbietą „iš Aarono dukterų“. Juodu gyveno „pagal visus Viešpaties įsakymus“, bet neturėjo vaikų. „Elžbieta buvo nevaisinga, ir abu buvo jau pasenę.“ Atėjus Zacharijo eilei aukoti šventykloje, jis pastebėjo angelą, stovintį „smilkalų altoriaus dešinėje“, ir nusigando. Tada angelas jam tarė: „Nebijok, Zacharijau, nes tavo malda išklausyta! Tavo žmona Elžbieta pagimdys tau sūnų, ir tu pavadinsi jį vardu Jonas“. Tačiau Zacharijas netikėjo šiuo apreiškimu: „Iš kur aš tai patirsiu? Aš jau senas ir mano žmona taip pat sena“. Tada

angelas atsakė: „Aš esu Gabrielius ir stoviu Dievo akivaizdoje. Esu siųstas tau kalbėti ir paskelbti šios linksmos žinios. Štai tu būsi nebylys ir negalėsi kalbėti ligi tos dienos, kurią tai įvyks, kadangi netikėjai mano žodžiais". Iš tikro, išėjęs iš šventyklos, Zacharijas negalėjo kalbėti. „Jis aiškinosi ženklais ir pasiliko nebylys" *(Lk 1, 5—22)*. Tiktai aštuntąją dieną, Jonui gimus, kai parašė ant lentelės vardą, kuriuo turėjo vadintis jo sūnus, „jo liežuvis atsirišo" *(1, 64)*. Šiame kunigo nebylume šv. Ambraziejus regi Senojo Testamento užbaigą. „Nutyla kunigas, nutyla pranašas. Jeigu neklystu, viename nutilo visos tautos lūpos, nes per vieną tarpininką kalbėdavo Viešpats į visą tautą. Aukos pasiliovimas ir pranašysčių išnykimas reiškia nutilimą kunigo ir nutilimą pranašo" [47]. Šv. Ambraziejus čia primena, kad Viešpats kadaise per Izaiją grasino Izraeliui atimsiąs iš Jeruzalės „teisėjus ir pranašus" *(Iz 3, 2)*. Zacharijo nebylume Dievas, pasak šv. Ambraziejaus, šį grasinimą kaip tik ir įvykdęs: „Jis atėmė pranašus, atimdamas jiems žodį, kuriuo pranašai kalbėdavo" [48].

Priešais šį Zacharijo nutilimą šv. Ambraziejus kelia Marijos prabilimą: vietoje nebylio kunigo atsistoja kalbanti Mergelė, vyro netikėjimą pakeičia moters nusilenkimas Dievo valiai. „Kunigas elgėsi neigiamai, tuo tarpu Mergelė patyrė aiškumo nesuvokiamybėje" [49]. Šv. Ambraziejus palygina Zacharijo paklausimą angelui „iš kur aš tai patirsiu" su Marijos paklausimu „kaip tai įvyks" ir randa, kad Zacharijas čia išreiškė savo abejonę *pačiu įvykiu,* o Marija tik prašė paaiškinti jai apreikšto įvykio *būdą,* kadangi įprastas būdas buvo neįmanomas. Todėl angelas prikišo Zacharijui netikėjimą ir už tai jį nubaudė, tuo tarpu Marijai jis paaiškino jos motinystės įvykimą. Kad Marija angelu tikėjo, rodo Elžbietos žodžiai, kuriuos ši pasakė, kai Marija ją aplankė: „Palaiminta tu, kad įtikėjai" *(Lk 1, 45)*. Elžbieta čia aiškiai turi galvoje savo vyro netikėjimą ir jo nebylumą pergyvena (tuo metu Zacharijas dar buvo nebylys) kaip bausmę už netikėjimą, o Marijoje ji regi gyvą tikėjimą ir todėl Viešpaties jai suteiktą palaiminimą. Tas pats angelas Gabrielius, kuris nutildė Senojo Testamento kunigą, išgirdo žodį iš Mergelės lūpų; žodį, kuris atidarė Naujosios Sandoros tarpsnį. Senasis Testamentas užsisklendė vyro kunigo nutilimu. Naujasis prasidėjo moters mergaitės prabilimu. Tai buvo simbolinis nurodymas į visą tolimesnės istorijos dvasią.

3. DIEVO MOTINOS DIDYBĖ

Kieno vardu Marija tarė savo „tebūnie"? — Įsikūnydamas dieviškasis Logos turėjo susijungti su žmogiškąja prigimtimi, bet ne su Marijos individualine asmenybe. Marija turėjo būti tiktai šaltinis, iš kurio šis susijungimas ištekės, bet ne pats susijungimo objektas. Dieviškasis Žodis turėjo iš Marijos gimti kaip jos Sūnus, bet ne joje pasilikti kaip sudedamoji asmeninės vienybės dalis. Ši dalis turėjo būti ne kuri nors žmogiškoji asmenybė, bet žmogiškoji prigimtis *kaip tokia.* Todėl ir Marijos sutikimas, duotas žodžiu „tebūnie", esmėje buvo sutikimas teikti Logos žmogiškąją prigimtį, o ne save pačią kaip asmenybę. Tiesa, ši prigimtis buvo nešama Marijos asmens, todėl be jos sutikimo negalėjo būti prisiimta net paties Dievo. Vis dėlto ji buvo ne jos privatinė nuosavybė, o bendras turtas su visais kitais žmonėmis. Marija nebuvo žmogiškosios prigimties autorė, bet tik jos naudotoja. Todėl kai angelas kreipėsi į ją, prašydamas sutikimo atverti savo įsčią dieviškajam Logos, iš tikro jis kreipėsi į Mariją ne kaip į privatinį žmogų jo paties reikalu, bet kaip į žmogiškosios prigimties nešėją šios pastarosios labui. Marijai buvo patikėtas visos žmonijos likimas, kaip kad jis buvo patikėtas ir Ievai rojuje. Angelas kreipėsi į ją kaip į žmonijos atstovę, ir Marijos „tebūnie" reiškė „visos žmogiškosios prigimties sutikimą", kaip į tai yra nurodęs jau šv. Tomas Akvinietis [50] ir kaip tai yra ne sykį pakartojęs mokomasis Bažnyčios autoritetas [51]. Kaip pirmųjų žmonių kaltėje nusidėjo ne tik du privatiniai asmenys, bet atkrito nuo Dievo ir jų nešama žmogiškoji prigimtis, taip ir žodį „tebūnie" tarė ne tik Nazareto Mergaitė privatinėje savo būsenoje, bet kartu per ją ir visa žmonija giliausiose savo gelmėse.

Būdama nuo amžių skirta būti Išganytojo padėjėja, Marija šį paskyrimą pradėjo vykdyti, prisiimdama Dievo Motinos pareigas. Angelo jai duotas apreiškimas buvo ne privatiniam jos pačios džiaugsmui, bet visos žmonijos išganymui. Jai buvo aiškiai pasakyta, kad Šventasis, kuris iš jos gims, bus Dievo Sūnus, pašauktas karaliauti „Jokūbo namuose per amžius" *(Lk 1, 32),* vadinasi, vykdyti viešąją ir visuotinę funkciją; kad Jis bus „pastatytas nupuolimui ir prisikėlimui daugelio Izraelyje", kad Jis bus „ženklas, kuriam bus prieštaraujama" *(Lk 2, 34—35).* Kitaip tariant, Kristus bus Marijos Sūnus, tačiau Jo

buvimas bei veikimas netilps privatinėje motinos ir sūnaus plotmėje. Marija iš pat pradžios žinojo, kad šis iš Šventosios Dvasios pradėtas Kūdikis bus jos, bet ne jai. Ir kai Marija vieną vienintelį kartą, Jėzui dar esant mažam, pamėgino priekaištauti, kam Jis be jos žinios pasilikęs Jeruzalės šventykloje, padarydamas tuo skausmo ir jai, ir globėjui, Jėzus atsakė: „Kam manęs ieškojote? Argi nežinojote, kad man reikia būti Namuose mano Tėvo?“ *(Lk 2, 49)*.

Tuo Kristus tik dar labiau pabrėžė, kad Jis kaip Tėvo Siųstasis gyvena ir veikia ne šeimai, iš kurios Jis gimė ir kurioje augo, bet visai žmonijai. Jeruzalės šventykla yra Tėvo Namų simbolis, todėl Jis joje pasilieka ir moko žmones, būdamas dar jaunų metų. Vėliau Jis visiškai paliks savo vaikystės namus ir nebeturės kur galvos priglausti (plg. *Mt 8, 20*), išreikšdamas tuo savo visuotinumą, savo paskirtį būti pakeliui, vadinasi, būti *visiems*. Ši viešoji Mesijo pasiuntinybė buvo Marijai apreikšta jau angelo žodžiais, kuriais Jis apibūdino Kristų kaip Aukščiausiojo Sūnų, kuriam Viešpats duos „Dovydo sostą“ ir kurio „karaliavimui nebus galo“ *(Lk 1, 32—33)*. Marija žinojo, kad jos apsisprendimas būti Išganytojo motina reiškia apsisprendimą už tarnybą žmonijos labui. Ji pagimdys Šventąjį, tačiau ne sau, kaip visos kitos motinos, net ne Izraeliui, bet visam pasauliui [52]. Todėl jos „tebūnie“ buvo auka nuo pat pirmojo akimirksnio, auka už žmoniją.

Prisiimdama Dievo Motinystę, Marija atliko tokį aktą, kuris iš esmės pakeitė žmogaus santykius su Dievu, pagrindė naują pasaulio istoriją ir žmogiškąją prigimtį pakėlė į nesuvokiamos garbės viršūnes. Jeigu nuodėmė yra žmogaus atitrūkimas nuo Dievo, tai išganymas, kaip sakyta, yra žmogaus sujungimas su Dievu. Aukščiausią laipsnį šis sujungimas tačiau pasiekia dieviškosios ir žmogiškosios prigimties suderinime vienu dieviškuoju Asmenimi. Logos įsikūnijimas todėl buvo tikras išganomojo plano vykdymas. Norėdamas sujungti žmogų su Dievu, Logos jį sujungė asmeninėje vienybėje, vadinasi, taip, kad jis niekados jau nuo Viešpaties atitrūkti negali. Po Kristaus įsikūnijimo galėtų visi atskiri asmenys atkristi per savo nuodėmes nuo Dievo, tačiau tuo dar neatkristų nuo Jo žmogiškoji prigimtis kaip tokia, nes ji yra amžinai pas Dievą Kristaus egzistencijoje. Ji yra įimta į Šv. Trejybę, todėl nė vienam žmogiškajam asmeniui nebeprieinama.

Čia kaip tik tad ir glūdi Kristaus triumfo esmė. Įsikūnydamas Logos ne tik ištraukė žmogiškąją prigimtį iš žalčio valdžios, bet sykiu ir padarė, kad velnias jos niekados daugiau negali pasivergti jos visumoje, kaip tai buvo padaręs rojuje. Kristus pergalėjo nuodėmę ne tik jos tikrovėje, bet ir jos *galimybėje:* po Kristaus yra galimos tik asmeninės nuodėmės, bet absoliučiai yra negalima žmonijos nuodėmė, nes žmonijos Galva dabar yra nebe rojaus Adomas, bet pats Kristus Dievas, o žmonija yra Jo mistinis Kūnas — Bažnyčia. Atskiras narys gali iš šio Kūno išsiskirti asmenine savo kalte, bet jis negali Kūno atskirti nuo jo Galvos. Visa tai tačiau įvyko tik todėl, kad Marija pasiryžo būti Logos Motina, atvėrė žmogiškąją prigimtį anai nesuardomai žmogaus ir Dievo vienybei.

Jeigu tad istorija prieš Kristų dūsavo ir laukė Išganytojo, tai tuo pačiu ji laukė ir Marijos Motinystės. Šv. Bernardas karštais žodžiais vaizduoja šį visuotinį lūkestį. Angelas pranešė Marijai, kad ji pagimdysianti Jėzų, ir laukė jos atsakymo. Ir ne tik jis vienas. Jo laukė Adomas, jo laukė Abraomas, Dovydas ir visi patriarchai, gyvenę mirties šešėlių srityse. Jo laukė visas pasaulis, kritęs ant kelių prieš Mariją[53]. Apreiškimas Marijai Nazarete, pasak Gertrūdos von le Fort, buvęs apreiškimas visai kūrinijai[54], todėl visa kūrinija ir laukusi Marijos žodžio. Jį tardama, Marija įvykdė žmonijos lūkestį. Jos Motinystė tapo aktu, kuriuo išsipildė pagrindinis kūrinio troškimas paregėti Dievą ir žmogų asmeninėje sąjungoje. *Marija pagimdė Dievą ne tik žmonijai, bet ir žmonijoje.* Tai buvo švenčiausiasis veiksmas visoje būtyje, ir Moteris, šį veiksmą atlikusi, iš tikro yra verta būti vadinama *palaiminta* tarp moterų, palaiminta visą istorijos metą. Pagimdydama Dievą, Marija pakėlė žmogiškosios prigimties galimybes ligi aukščiausio laipsnio.

Štai kodėl Bažnyčia Nekaltojo Pradėjimo šventės liturgijoje kalba aštuntąją psalmę, kuri vaizduoja jau nebe asmeninę Marijos, bet apskritai žmogaus didybę: „Kas yra žmogus, kad jį atsimeni, ir kas yra žmogaus sūnus, kad juo rūpiniesi? Tu jį sukūrei maža ką menkesnį už angelus, apvainikuodamas jį šlove ir garbe. Jam davei galios ant visų Tavo rankų darbų; visa padėjai po jo kojomis“ *(Ps 8, 5—7).* Kuo žmogus yra didingas ir kodėl jis yra apvainikuotas garbe? Tuo, kad jis atsiveria Viešpačiui, priima Jį į save, Jį apreiškia per save, virsdamas Dievo

peršvaita ir tuo būdu Jo garbe. Marija šį apreiškimą įvykdė pačiu tobuliausiu būdu, nes ji priėmė Logos į save ne tik malonės pavidalu, kaip kiekvienas kitas žmogus, bet ir asmeniniu nusileidimu į jos įsčią. Tuo būdu žmogaus didybę ji išreiškė regimu būdu ir tapo visų Karaliene — net angelų. Dievą gimdydama, vadinasi, atverdama Jam kelią į kūriniją, Marija prašoko visas būtybes, visas dangiškąsias galybes, nes angelas Dievo pagimdyti negali. Didžiuodamiesi šia Nazareto Mergaite, skelbdami jos Motinystę didžiausia Viešpaties malone, mes tuo pačiu didžiuojamės žmogiškumo galimybėmis būti garbės Karaliaus vartais į Jo paties susikurtą būtį.

Marijos Motinystė yra didžioji perskyra, dalinanti visą žmonijos gyvenimą į du tarpsniu. Prieš Marijos „tebūnie" žmonija santykiavo su Dievu, kurio „niekas niekados nematė" *(1 Jn 4, 12)*. Jis rodėsi žmonijai Abraomo aukos liepsnoje (plg. *Pr 15, 17*); Jis kalbėjo jai nesudegančio krūmo pavidalu (plg. *Iš 3, 4*); Jis skelbė jai įsakymus Sinajaus kalno dūmuose ir liepsnose (plg. *Iš 20, 18*); bet *Jis negyveno tarp mūsų*. Tuo tarpu po Marijos „tebūnie" Dievas tapo mūsų broliu ir „apsigyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 15)*, pasidarydamas „panašus į žmones ir viršine išvaizda rastas kaip žmogus" *(Fil 2, 7)*. Jis nebebuvo tik anapus, bet ir tarp mūsų, dalindamasis su mumis mūsų vargais, kentėjimais, prisiimdamas mūsų nuodėmes ir mūsų mirtį. Per Mariją žmogiškoji prigimtis suėjo į naują santykį su Kūrėju. Nors rojuje žmogus ir buvo išpuoštas nepaprastomis antgamtinėmis dovanomis, tačiau pati žmogiškoji prigimtis nebuvo sujungta su Dievu asmenine vienybe. Dievas gyveno rojinėje žmonijoje tiktai malonės pavidalu. Žmogaus sukūrimas dar anaiptol nebuvo jo sujungimas su Šv. Trejybe. Tuo tarpu Kristaus įsikūnijimas kaip tik šį sujungimą įvykdė. Per Marijos Motinystę Dievas apsigyveno tarp mūsų *asmeniniu* savo buvimu. Todėl santykis tarp Dievo ir žmogaus čia esmingai pasikeitė. Čia atsirado *nauja religija,* pagrįsta nebe tik žmogaus nusilenkimu neregimai Dievybei, bet ir Dievo pasilenkimu prie žmogaus begalinėje meilėje ligi visiško susinaikinimo (plg. *Fil 2, 7*).

Visų pirma ir aukščiausiu laipsniu šį naują santykį yra patyrusi pati Marija. Pagimdydama Dievą žmonijoje ir pastatydama Jį tarp mūsų kaip savo Sūnų ir mūsų Brolį, ji tuo pačiu pakilo į Viešpaties kūrinių viršūnes. Iš Dievo Motinystės „tarsi iš paslėpto šaltinio teka

Marijos nepaprasta malonė ir kilnybė, padaranti ją po Dievo aukščiausia“ [55]. Be abejo, apie bet kokią *ontologinę* Marijos sąjungą su Šv. Trejybe netenka kalbėti. Vis dėlto ji stovi šalia Dievo kaip aukščiausias ir tobuliausias *kūrinys,* kaip žmonijos atstovė, kaip gimdomasis žmogaus pradas, išskleidęs savo veiklą ligi paties Dievo pagimdymo. Tuo pačiu ji yra žmonijos „pasididžiavimas ir garbė“, kaip Mariją prasmingai vadina liturgija. Joje, kaip sakyta, mes regime išvystytas žmogiškąsias galimybes ligi pat galo, nes Marija, nors ir būdama be nuodėmės, nors ir apdovanota ypatingomis malonėmis, vis dėlto pasilieka *žmogus:* mūsų giminės atžala, kiekvieno iš mūsų sesuo, visų mūsų Motina; ji pasilieka moteris padėjėja, naujoji Ieva, sukurta tam, kad žmonijai būtų gera būti drauge su ja. Jos žodyje visi mes apsisprendėme priimti Viešpatį į savo būtį, todėl ir jos kilnybė, pralenkianti angelus, savotiškai teko ir mums visiems. *Po Marijos „tebūnie“ žmonija yra pasidariusi kitokia negu anksčiau.* Kaip per rojaus Ievą žmonija išstūmė iš savęs Dievą, taip per Naująją Ievą ta pati žmonija priėmė savo Kūrėją į savo prigimtį ir tuo būdu pasiruošė atpirkimui. Rojaus Ieva mus pažemino, naujoji Ieva mus išaukštino: jos žėrėjimas nušviečia mus visus. Kristus niekur nėra savęs vadinęs Marijos sūnumi, bet labai dažnai *žmogaus Sūnumi,* norėdamas tuo pasakyti, kad Jo pagimdymas yra visos žmonijos lūkestis, troškimas ir galop sutikimas, duotas Marijos lūpomis ir įvykdytas Marijos Motinyste.

Štai kodėl Marijos Motinystės tikrumas pirmaisiais Krikščionybės amžiais buvo karštų ginčų ir net aštrių kovų objektas. Šiandien mums nė į galvą neateina abejoti, kad Marija yra tikra *Dievo Motina,* nes jos Sūnus, „Jėzus Kristus, yra *vienas* ir būtent dieviškasis Asmuo“ [56]. Tačiau senovėje tokio aiškumo nebūta. Žinodamas, kad dieviškasis Logos gema iš Tėvo, Nestorijus pradėjo skelbti, esą Marija galinti būti vadinama ne Dievo Motina, bet tiktai Kristaus žmogybės gimdytoja, vadinasi, netikra motina. Bažnyčia greitai pasipriešino šitokiam Marijos Motinystės suskaldymui. Kaip Kristus yra *vienas,* tikras žmogus ir tikras Dievas, taip ir Jo gimdytoja yra tikra Jo Motina: ir Dievo, ir žmogaus. Efeso susirinkimas šį klausimą oficialiai išsprendė, paskelbdamas Mariją Dievo Gimdytoja — *Teotoka.*

Dideliu džiaugsmu žmonės atsakė į šį paskelbimą. Šv. Kirilas Aleksandrietis laiške kunigams ir tikintiesiems

rašo: „Žinokite, kad dvidešimt aštuntąją Payni mėnesio dieną (22 d. birželio) įvyko susirinkimas Efese, didžiojoje bažnyčioje, pavadintoje Marijos, Dievo Motinos, vardu. Ištisą dieną posėdžiavę, baigėme pasmerkdami piktžodžiautoją Nestorijų, nedrįsusį pasirodyti šventajame susirinkime: mes išskyrėme jį iš Bažnyčios ir atėmėme iš jo pareigas. Buvome susirinkę maždaug du šimtu vyskupų. Visi miesto gyventojai stovėjo nuo pat ankstaus ryto iki vakaro ir laukė šventojo susirinkimo sprendimo. Patyrę Nestorijaus pasmerkimą, šauksmais jie sveikino susirinkusius vyskupus ir garbino Dievą, kad Jis nugalėjo tikėjimo priešą. Paskui, mums išeinant iš bažnyčios, jie palydėjo mus ligi užeigos, nešdami švyturius, nes jau buvo gilus vakaras. Buvo daug džiaugsmo visur: miestas buvo apšviestas, moterys ėjo priešais mus su smilkytuvais“ [57].

Tai buvo tikinčiųjų atsakymas į Nestorijaus klaidą; atsakymas savaimingas, nes krikščioniškoji sąmonė negali pakelti Marijos pažeminimo, atimant iš jos Dievo Motinos vardą. Efeso žmonės suvokė, kad Teotokos titulu buvo apginta ne tik pati Marija, bet joje buvo apginta ir visa žmonija, kurios atstovė pagimdė Dievą. Teotokoje žmonija regi savo garbę, savo pasididžiavimą, savo pradinės kaltės atitiesėją, todėl šį Marijos pavadinimą gina ir šiuo titulu ją garbina. Marijos Motinystės pilnatvė yra laidas, kad ir Kristus iš tikro yra „žmogaus Sūnus“, vadinasi, mūsų Brolis, ir kad todėl mūsų santykis su Juo yra *meilės* santykis: „Mes esame Jo giminės“ *(Apd 17, 28)*. Gindama Mariją kaip Dievo Motiną, Bažnyčia esmėje gina Kristaus vienybę ir tuo pačiu Jo gyvenimą tarp mūsų pilnutine ir tikra prasme.

---

[45] Plg. *Alastruey G.* Tratado de la Virgen Santisima, p. 483.
[46] Cit. *Régamey P.*, op. cit., p. 101—103.
[47] Bibliothek der Kirchenväter: Ambrosius.— Kempten, 1915.— Bd. 2.— P. 41.
[48] Op. cit., ibid.
[49] Op. cit., p. 60.
[50] S. Th. III, q. 30, a. 1.
[51] Plg. Pop. *Leonas XIII.* Octobri mense, 1891 m. spalių 22 d.; *Pijus XII.* De corpore Christi mystico.
[52] Plg. *Leonas XIII.* Fidentem piumque, 1896 m. spalių 20 d.
[53] Plg. *Régamey P.*, op. cit., p. 126.
[54] Plg. Die ewige Frau.— München, 1949.— P. 156.
[55] Pop. *Pijus XI.* Lux veritatis, 1931 m. gruodžio 25 d.
[56] Pop. *Pijus XI.* Lux veritatis.
[57] Epist. 25// *Migne.* P. G., 77.

V. MARIJOS AUKA

Jie nunešė Jį Jeruzalėn, kad paaukotų Viešpačiui.

Luko 2, 22.

1. AUKA ŠVENTYKLOJE

Dieviškojo Kūdikio kūninis pagimdymas Betliejuje padarė Marijos Motinystę, tiesa, regimą, tačiau neišvystė jos dar ligi visuotinumo ir todėl neišbaigė ligi gelmių. Būti Dievo Sūnaus Motina Marijai reiškė žymiai daugiau negu tik „teikti savo kūno medžiagos" (Baeda Venerabilis) amžinajam Žodžiui, kad šisai, pasiekęs žmogiškojo amžiaus pilnatvę, nunešt ų ją ant Kalvarijos kalno kaip auką dangiškajam Tėvui. Tarnybinis Marijos Motinystės pobūdis reikalavo, kad ji ryžtųsi Išganytoją ne tik pagimdyti, bet taip pat „šį aukos Avinėlį globoti, maitinti ir, atėjus laikui, nuvesti Jį prie aukojimo altoriaus" [58]. Kitaip sakant, *Marijos Motinystė galėjo išsiskleisti ir užsibaigti tiktai jos auka, esmingai susieta su atperkamąja Kristaus auka.*

Atpirkimas, kaip sakėme, yra žmogaus sujungimas su Dievu. Regimas šio sujungimo ženklas, kad žmogus iš tikro yra Viešpačiui grąžintas, yra *auka.* Kūrinys yra visiškai Dievo ligi pat savo gelmių. Jis absoliučiai neturi nieko, ką galėtų pavadinti ontologiškai savu. Jis visas yra dovana ir malonė. Psichologinis šios būtinės nesavasties pergyvenimas išeina aikštėn nusižeminimu, o nusižeminimas pojustiškai apsireiškia per aukojimą. Štai kodėl „auka yra tobuliausias ir tikriausias Dievo pagarbinimas" [59] ir štai kodėl kiekvienoje religijoje esama aukos. Aukodamas žmogus simboliškai grąžina Viešpačiui tai, ką yra iš Jo gavęs tikroviškai, tuo būdu prieš Jį nusilenkia, Jį pripažįsta ir pagarbina. Jeigu Dievo garbė, kaip skelbia Krikščionybė, yra kūrinio buvimo tikslas, tai šis tikslas gražiausiai apsireiškia aukoje, toje „Viešpaties puotoje", kaip auką vadina Senasis Testamentas (plg. *Kun 1, 13; 2, 16;*

3, 14). Kaip garbinimas yra mūsų egzistencijos įvykdymas, taip aukojimas yra šio įvykdymo *regimybė*. Žmogus yra garbinanti būtybė, todėl jis yra ir aukojanti būtybė.

Iš kitos pusės, nuodėmė, būdama žmogaus atsitraukimas nuo Dievo, savaime yra ir aukos paneigimas. Ji yra paneigimas ontologinės žmogaus elgetystės ir bandymas pastatyti kūrinį „ant savų kojų", tarsi iš savęs jis būtų ne niekis, bet šis tas. Nuosekliai tad kiekvienas nusidėjėlis yra puikuolis: *puikybė yra psichologinė nuodėmės apraiška*. Dievą paneigęs, žmogus netenka savos niekybės pajautimo, vadinasi, netenka nusižeminimo, netekdamas kartu ir aukos jausmo. Jis atsisako jam Viešpaties dovanotą būtį pripažinti *dovana* ir aukos pavidalu grąžinti ją tikrajam jos Savininkui. Štai kodėl nuodėmė yra pats didžiausias Dievo įžeidimas, įvykstąs tuo, kad nusidėjėlis virsta Viešpaties teisių užgrobiku. Pasiskelbdamas savos būties savininku, jis iš tikro užgrobia tai, kas priklauso tiktai Dievui: *nusidėjėlis užgrobia Viešpaties dovaną*.

Jeigu tad Kristus atėjo į pasaulį žmogaus atpirkti iš nuodėmės, tai Jis visų pirma turėjo pergalėti šį sukilėlišką aukos paneigimą, paaukodamas patį save ligi visiško susinaikinimo ir tuo pagarbindamas Dievą pačia giliausia bei tikriausia prasme [60]. Pasiėmęs iš Marijos įsčios žmogiškąją prigimtį, dieviškasis Logos ją ne tik sujungė savo Asmenyje su dieviškąja prigimtimi, bet taip pat ją ir paaukojo savo Tėvui, išvesdamas žmoniją iš jos ligi šiol vykdyto užgrobikiško santykio su Dievu. Kristuje žmonija prisipažino esanti Viešpaties dovana ir Jo mirtimi aukos pavidalu buvo grąžinta Kūrėjui kaip Jo nuosavybė. Štai kodėl atpirkimo aktas yra visuotinės ir tobuliausios aukos teikimas. Kristus, amžinasis Kunigas, paaukojo save kaip žmonijos Galvą ir tuo būdu atitiesė tai, ką buvo paneigęs Adomas rojuje taip pat kaip žmonijos galva. Visas Kristaus gyvenimas buvo nukreiptas į šią auką ir savaime į Dievo pagarbinimą. Visi Jo veiksmai buvo ne kas kita, kaip vienokia ar kitokia šios aukos ir šio pagarbinimo apraiška. Kristus buvo Atpirkėjas visur ir visados, todėl visur ir visados Jis buvo aukotojas ir kartu auka.

Sutikdama būti amžinojo Logos Motina, Marija tuo pačiu sutiko įsijungti į šią savo Sūnaus auką, nes žinojo, kad jos Kūdikis yra aukos Avinėlis, turįs būti „išrautas iš gyvųjų žemės" *(Iz 53, 8)*. Kai senelis Simeonas šventykloje Marijai kalbėjo, kad jos „sielą pervers kalavijas" *(Lk 2, 35)*, tai jis tik garsiai išreiškė tai, kas jau glūdėjo

Marijos širdyje. Juk jeigu Marija savoje „Magnificat" jai suteiktą angelo apreiškimą vadino įvykdytu Viešpaties pažadu, duotu „Abraomui ir jo palikuonims" *(Lk 1, 55)*, tai ji, be abejo, žinojo, kad šis pažadas yra susijęs su Mesijo pasiaukojimu ligi visiško susinaikinimo už pasaulio nuodėmes, kaip apie tai buvo kalbėję visi Izraelio pranašai. Jos Sūnus turėjo būti Karalius. Tačiau šis Jo karaliavimas turėjo ateiti *nuo kryžiaus:* „Regnavit a ligno Deus" [61].

Pirmas Marijos žingsnis aukos keliu buvo Jėzaus nunešimas Jeruzalės šventyklon. Norėdamas, kad Izraelio tauta nuolatos prisimintų, jog Viešpats yra jos vedėjas bei globėjas žemiškosios istorijos kelyje, Dievas reikalavo jos pirmgimių aukos: „Pašvęsk man kiekvieną pirmgimį! Kas tik Izraelyje atveria motinos įsčią, yra mano: žmogus ir galvijas" *(Iš 13, 2)*. „Tą dieną, kai iššudžiau visus Egipto pirmgimius, pašvenčiau sau visus Izraelio pirmgimius: žmonių ir galvijų" *(Sk 3, 13)*. Norėdami pasilaikyti pirmgimį sūnų, tėvai turėjo jį iš Dievo atsipirkti tam tikra auka (plg. *Iš 34, 20*), kuri buvo piniginė (plg. *Sk 18, 16*) arba gyvulinė: dar metų nesulaukęs ožiukas ir balandis, o neturtingiesiems — du balandžiai (plg. *Kun 12, 6—8*). Ši auka buvo regima išraiška ypatingos Izraelio priklausomybės Dievui. Sykiu tačiau ji buvo nurodymas ir į Mesiją, kuris turėjo pasirodyti pasaulyje kaip „pjauti vedamas Avinėlis" *(Iz 53, 7)*, nešąs ant savęs „daugelio nuodėmes" *(53, 12)*. *Pirmgimių paaukojimas Dievui buvo Kristaus pasiaukojimo ant kryžiaus prasmuo;* tik prasmuo, tik ženklinis nurodymas, nes Izraelio pirmgimiai buvo atsiperkami pasivaduojant daiktine auka.

Marija pakluso šiam Izraelio tautos įsakymui ir, „pasibaigus jos apsiplovimo dienoms" *(Lk 2, 22)*, nunešė Jėzų į Jeruzalę, kad Jį pašvęstų Dievui ir kartu Jį išsipirktų duodama „auką, kaip įsakyta Viešpaties įstatyme: dvejetą purplelių arba du jaunu balandžiu" *(2, 24)*. Tai padariusi, ji Jėzumi nešina „grįžo į Galilėją, į savo miestą Nazaretą" *(2, 39)*. Iš viršaus žiūrint, čia buvo atlikta ta pati sena, keliolika šimtmečių trukusi ir tūkstančius sykių kartota ceremonija, neturėjusi ypatingos reikšmės pirmgimio motinai. O tačiau Marijos atveju ši ceremonija įgijo ypatingą prasmę. Marijos auka Jeruzalėje nebebuvo prasmuo, vadinasi, nurodymas į ateitį, bet *dabartinė tikrovė*. Dievo reikalavimas, kad pirmgimis priklausytų Jam, čia buvo įvykdytas visiškai realiu būdu: *Marija Jėzaus*

neatsipirko, bet gavo Jį atgal tik ligi laiko. Ji gavo šį aukos Avinėlį tik tam, kad Jį išaugintų ligi amžiaus pilnybės. Du purpleliai Jėzaus nebepakeitė, kaip visų kitų Izraelio pirmgimių, nepriklausiusių Levio giminei. Kristus, atneštas į Jeruzalės šventyklą ir pastatytas Viešpaties akivaizdoje, buvo Jo priimtas nebe simboliškai, kaip visi kiti, bet *tikroviškai.*

Tai žinojo visi, kurie stovėjo aplinkui aukojamą Vaikelį: pati Marija, Juozapas, Simeonas, pranašė Ona. Paėmęs Jėzų į savo rankas, Simeonas kalbėjo Marijai: „Štai Jis yra skirtas daugelio puolimui bei prisikėlimui Izraelyje. Jis bus ženklas, kuriam bus prieštaraujama" *(Lk 2, 34).* Rytų šalies išminčiai, atnešę „aukso, smilkalų ir miros" *(Mt 2, 11)* ir ant kelių garbiną Jėzų, buvo aiškus nurodymas, kad šis Kūdikis pradeda savo pasiuntinybę pačiu savo gimimu. Iš kitos pusės, Erodo karaliaus siautėjimas, privertęs Mariją bėgti į Egiptą, kad išgelbėtų Jėzų (plg. *Mt 2, 13—14*), buvo ženklas, kad šiam Vaikeliui yra prieštaraujama nuo pat pradžios, kad pats Jo pasirodymas pasaulyje jau sudaro pavojų žemės karaliams (plg. *Mt 2, 3*). Jeigu tad Marija ir parsinešė Jį iš Jeruzalės namo, tai nebe kaip išsipirktąjį, bet *kaip auką,* kuri priklauso nebe jai, bet Dievui ir žmonijai, ir kurios ji buvo tik saugotoja ligi laiko.

Jeruzalės šventykloje tad ir prasidėjo Marijos bendradarbiavimas atpirkime kaip permaldavimo ir pagarbinimo aukoje. Nunešdama Jėzų šventyklon, Marija užbaigė Senojo Įstatymo *simbolinį* pirmgimių aukojimą ir pradėjo Naujojo Įstatymo *tikrovinę* auką, paskirdama Dievui „visos kūrinijos Pirmgimį" *(Kol 1, 15)* kaip permaldavimą už pradinę žmonijos kaltę. Tiek Nazarete, tiek Jeruzalėje Marija kalbėjo ir elgėsi žmonijos vardu, todėl ir jos auka buvo kartu visos žmonijos auka. Tai buvo žmonijos sutikimas, kad žmogiškoji prigimtis, Adomo atitraukta nuo Viešpaties ir tūkstančius metų ėjusi „savarankišku" keliu, būtų Kristaus sunaikinta ant kryžiaus aukuro kaip visiškas žmogaus priklausomybės nuo Dievo pripažinimas ir atnaujintas nusilenkimas būties Karaliui. *Marijos auka šventykloje buvo paruošimas aukos Kalvarijos kalne.* Šalia Kristaus kaip vienintelio tikrojo bei amžinojo Kunigo atsistojo Marija kaip aukos teikėja *visuotinės* kunigystės prasme. Juk jeigu visuotinės kunigystės esmė yra apibrėžiama kaip „tikinčiojo galia teikti Dievui dvasinių aukų" [62], tai Marija išreiškė šią esmę aukščiausiu laipsniu,

nes jos auka buvo ne tik vidinis pasiryžimas, bet ir viršinė regimybė. Anoji šv. Petro *minima* „šventa kunigystė dvasinėms aukoms aukoti“ *(1 Pt 2, 5)*, „karališkoji kunigystė“ *(2, 9)* įgijo Marijos veiksmu tikrovinį pagrindą, nes buvo atremta bei įjungta į „Kunigo per amžius“ *(Ps 109, 4)* auką. Jeigu tad šiandien tiek daug kalbama apie pasauliškių kunigystę, įgalinančią juos veikliai dalyvauti Bažnyčios gyvenime, tai reikia nepamiršti, kad ši visuotinė kunigystė yra ne kas kita, kaip Marijos aukos išplitimas mistiniame Kristaus Kūne.

Kristaus atpirkimas turi du pradu: žmogiškosios prigimties prisiėmimą įsikūnijimu ir jos paaukojimą mirtimi. Ir štai abiejuose praduose Marija yra Padėjėja Naujajam Adomui. Įsikūnydamas Kristus padarė savo Motiną atpirkimo bendrininke tuo, kad Marijos Jam suteiktas žmogiškumas buvo sujungtas su Dievu asmeninėje vienybėje. Aukodamas žmogiškąją prigimtį kaip permaldavimo bei pagarbinimo atnašą, Kristus padarė savo Motiną atpirkimo bendrininke tuo, kad ji pirmoji šį aukojimą pradėjo, jį tęsė visą Jėzaus gyvenimą ir jį užbaigė paskutiniu savo Sūnaus atodūsiu Golgotoje. Kaip Kristuje įsikūnijimo negalima atskirti nuo mirties, taip lygiai ir Marijoje Dievo pagimdymo negalima atsieti nuo Dievo paaukojimo. Šie du aktai vienas kitą paremia ir vienas kitą užbaigia. *Dievo Gimdytoja išsiskleidžia Dievo Aukotojoje.* J. Dillisbergeris net teigia, kad Dievo paaukojimas teikia Marijos asmenybei tokio pat kilnumo ir tiek pat priartina ją prie Dievo Sūnaus, kaip ir jos Motinystė [63].

2. AUKA KALVARIJOS KALNE

Būdamas sykį Pilypo Cezarėjoje, Jėzus pasiteiravo savo mokinių, kuo žmonės Jį laiką, ir patyrė, kad vieni Jį vadiną Jonu Krikštytoju, kiti Eliju, treti Jeremiju ar kuriuo kitu pranašu. Tada Jis kreipėsi į pačius mokinius: „O jūs kuo mane laikote?“ *(Mt 16, 15)*. Tada Petras visų vardu atsakė: „Tu esi Kristus, gyvojo Dievo Sūnus“ *(16, 16)*. Ir čia Evangelija pastebi, kad „nuo tada Jėzus pradėjo savo mokiniams aiškiai rodyti, kad Jam reikia eiti Jeruzalėn, ten daug kentėti nuo vyresniųjų, Rašto žinovų ir vyriausiųjų kunigų, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti“ *(16, 21)*. Mokinių suvokimas, kad jų Mokytojas iš tikro yra *Kristus*, paskatino Jėzų atskleisti jiems ne-

išvengiamą savo likimą. Artinosi laikas, kai Mesijas kaip Dievo Karalystės skelbėjas bei kūrėjas, kaip stebukladaris ir žmonių mylimasis turėjo virsti *aukos Avinėliu*. Pranašų skelbimas, kad Mesijas „bus vedamas iš kalėjimo į teismą ir mirtį", kad „Jo kapas bus tarp vargšų" *(Iz 53, 8—9)*, turėjo įvykti visa pilnatve. Todėl kai Petras, išsigandęs šitokios Kristaus veikimo pabaigos, mėgino atkalbėti Jį nuo kančios, Jėzus smarkiai subarė šią nuolatos svyruojančią Uolą: „Eik šalin nuo manęs, šėtone! Tu esi man papiktinimas! Tu neturi nuovokos, kas yra Dievo, bet tik kas žmonių" *(Mt 16, 23)*. Žemiškasis Kristaus kelias aiškiai ėjo Golgotos linkui, ir jokie žmogiškieji nuogąsčiai negalėjo jo pakeisti.

Ištikima palydovė šiame kelyje kaip tik ir buvo Marija. Nepaisant Petro patikinimo Kristui Paskutinės Vakarienės metu, kad „net jeigu ir visi Tavimi suabejotų, aš niekados nesuabejosiu" *(Mt 26, 33)*, Getsemanės sode „visi Jo mokiniai, palikę Jį, pabėgo" *(26, 56)*. Ganytojas buvo užgautas (plg. *Zch 13, 7)*, ir Jo sekėjai „išsisklaidė lyg avys kiekvienas savo keliu" *(Iz 53, 6)*. Tačiau Evangelijos pastebi, kad būrelis moterų, atėjusių „paskui Jėzų iš Galilėjos Jam tarnautų" *(Mt 27, 55)*, nuolatos Jį sekė Jo kančios keliu. Jos verkdamos ėjo paskui Jį, Jam nešant kryžių (plg. *Lk 23, 37*); jos „iš tolo žiūrėjo" *(Mk 15, 40)* į Jo kryžiavimo bei mirties sceną; jos mirusį „Jį palydėjo, matė Jo kapą ir Jo kūno palaidojimą" *(Lk 23, 55)*. Nėra abejonės, kad šiam būreliui priklausė ir Kristaus Motina Marija, nes ją šv. Jono evangelija aiškiai mums nurodo stovinčią po kryžiumi: „Prie Jėzaus kryžiaus stovėjo Jo Motina" kartu su savo seserimi Marija Klopiene ir Marija Magdaliete *(Jn 19, 25)*. Tai buvo tos pačios moterys, kurias, einančias paskui Kristų į Kalvarijos kalną, mini šv. Mato *(27, 56)*, šv. Morkaus *(15, 40)* ir šv. Luko *(24, 10)* evangelijos. Jėzaus Motina nepasislėpė, kaip tai padarė Jo mokiniai, bet ėjo kartu su Juo ligi galo.

Tai buvo Marijos kelionės į Jeruzalės šventyklą pratęsimas ir užbaigimas. Paduodama vaikelį Jėzų Simeonui (plg. *Lk 2, 28*), Ji paskyrė savo Pirmgimį Viešpačiui ir gavo Jį atgal tam, kad išaugintų ir žmogiškai paruoštų Jį tikrajai sunaikinimo aukai. Dabar buvo atėjęs laikas nuvesti Jį prie kryžiaus aukuro. Ir ji vedė šį Avinėlį su kalaviju širdyje, tačiau drąsiai ir ryžtingai. Stovėdama po Jėzaus kryžiumi, Marija „atnašavo Jį ant Golgotos am-

žinajam Tėvui kartu su savo motiniška teise ir meile kaip Naujoji Ieva už visus Adomo liūdno puolimo sugadintus vaikus“ [64]. Jeigu Jeruzalės šventykloje, bent iš viršaus žiūrint, ji dar atliko Mozės įstatymo reikalaujamą pareigą, tai Kalvarijos kalne Jėzaus aukojimas buvo jau visiškai jos laisvas apsisprendimas ir sąmoninga dovana pasaulio Kūrėjui. Marija gerai žinojo, kad „Kristus turėjo tai iškęsti ir tuo būdu įeiti į garbę“ *(Lk 24, 26)* ne tik pats, bet į ją įvesti ir visą žmoniją. Todėl ji nealpo po kryžiumi, kaip ne vienas mano. „Ji anaiptol nebuvo lyg apsvaigusi nuo regimų baisybių, bet ji jautė net džiaugsmą, kad jos Vienatinis yra aukojamas žmonių giminės išganymui“ [65]. Marijos buvimas po kryžiumi buvo ne paprastas žemiškosios motinos gailesčio bei skausmo apsireiškimas, bet tikras aukos Avinėlio atvedimas prie aukuro. Ji čia stovėjo ne todėl, kad savo Sūnų gautų atgal, bet kad aukotų Jį kartu su Juo pačiu. *Marija čia buvo tikroji aukos tiekėja amžinajam Kunigui, kad šis ją sunaikintų Viešpačiui permaldauti bei pagarbinti.* Prisiėmusi aukos kelią Nazarete savuoju „tebūnie“, ji užbaigė jį Golgotoje. Kristus ant kryžiaus aukuro pasiaukojo ne tik pats, bet buvo kartu ir savo Motinos paaukotas.

Kalvarijos kalne Marija aukojo Jėzų taip pat ne kaip privatinė motina, bet kaip žmonijos atstovė ir žmonijos vardu. Tai aiškiai pabrėžia pop. Pijus XII sakydamas, kad šią auką amžinajam Tėvui ji teikė „kaip Naujoji Ieva“. Vadinasi, kaip žmonijos motina ir jos reiškėja santykiuose su Visagaliu. Be abejo, tikrasis šios aukos *Kunigas* buvo Kristus kaip kūrinijos Pirmgimis. Vis dėlto kunigas, kaip teisingai pastebi J. Dillisbergeris, negali aukoti už kitą, jeigu šis jo neprašo ir jam dovanos aukai neteikia [66]. Šalia kunigo turi atsistoti *pasauliškis* kaip aukotinos dovanos tiekėjas, kaip prašytojas ir savo sutikimo pareiškėjas. Tik tuomet kunigas ima iš jo rankų auką ir ją pašvenčia Dievui kaip tarpininkas tarp Jo ir žmonių. Jeigu tad kryžiaus auka turėjo būti *žmonijos* auka kaip permaldavimas už pradinę jos kaltę, tai žmonija turėjo Kristui Kunigui, iš vienos pusės, patiekti aukojimui skirtą dovaną, iš kitos, pavesti Jam šią dovaną sunaikinti, kad tuo būtų pagarbintas dangiškasis Tėvas.

Visa tai žmonija atliko per Mariją. Marija žmonijos vardu tarė „tebūnie“ Nazarete ir tuo būdu patiekė žmogiškąją prigimtį dieviškajam Žodžiui kaip aukojimo dovaną. Marija nešė Jėzų į Jeruzalės šventyklą ir palydėjo

Jį į Golgotą, tuo pareikšdama žmonijos sutikimą, kad žmogiškoji prigimtis būtų Kristaus kaip vyriausiojo Kunigo sunaikinta ant kryžiaus. Abu tad pagrindiniai tikros aukos pradai — dovanos patiekimas ir valios pareiškimas — buvo žmonijos per Mariją įvykdyti. Todėl kryžiaus auka yra ne tik paties Kristaus, bet kartu ir visos žmonijos auka. Ji yra tikra *dievažmogiškoji auka,* kurioje dalyvauja ir Kristus kaip Kunigas, ir žmonija kaip aukos tiekėja bei aukojimo prašytoja per Mariją. Marijos vaidmuo atpirkime kaip permaldavimo ir pagarbinimo aukoje yra dovanos tiekėjos bei valios reiškėjos vaidmuo, be kurio ir amžinasis Kunigas — Kristus nebūtų galėjęs paaukoti savęs kaip *žmonijos aukos.*

Čia mums darosi suprantamas ir tasai Kristaus kančios papildymas, apie kurį kalba šv. Paulius ir kurį Marijos atžvilgiu kelia aikštėn pop. Pijus XII. Šv. Paulius laiške kolosiečiams sako: „Aš džiaugiuos kentėdamas už jus, nes savo kūnu papildysiu Jo Kūną, Bažnyčią, tuo, ko trūksta Kristaus kančioms" *(1, 24).* Atsiremdamas į šiuos žodžius, pop. Pijus XII teigia, kad šis Kristaus kančios papildymas tobuliausiai įvyko kaip tik Marijos kančioje: „Ji pagaliau, drąsiai ir su pasitikėjimu ištverdama begalinį savo skausmą, kaip tikroji kankinių Karalienė papildė labiau negu visi tikintieji tai, ko trūko Kristaus kančioms" [67]. Iš sykio mus nustebina šis teigimas. Argi Kristaus kančioms iš tikro ko nors dar trūko? Argi ne Jo vieno kraujas mus atpirko? Apie kokį tad papildymą čia gali būti kalbama?

Tačiau ši nuostaba nyksta atsiminus, kad Kristus negalėjo žmonijos išganyti be jos pačios sutikimo, kaip tai jau savo metu yra nurodęs šv. Augustinas sakydamas, kad Viešpats žmogų sukūrė be jo žinios, bet Jis negali jo išganyti be jo paties prisidėjimo. Jeigu Kristaus kančia buvo skirta visų išganymui, tai šie visi ir turėjo tam tikru būdu į ją įsijungti ir ją papildyti: jie turėjo kentėti drauge ir tuo pareikšti *egzistenciškai* (ne teoriškai!) savo pasiruošimą bei sutikimą kryžiaus auka permaldauti Viešpatį nė papildė labiau negu visi tikintieji tai, ko trūko Kristaus negali būti egzistencinio žmogaus dalyvavimo išganyme ir tuo pačiu negali būti nė paties išganymo, kadangi žmogus yra laisvas asmuo, todėl tik laisvai ir tegali būti atpirktas. Štai kodėl yra reikalingas Kristaus kančios papildymas žmogiškąja kančia; papildymas ne ta prasme, tarsi Kristaus kančia savyje būtų per silpna, bet ta pras-

me, kad atpirkimas *kaip auka* būtinai turi būti *dvipolis:* jis turi būti kartu Dievo ir žmogaus veiksmas.

Būdama žmonijos atstovė, Marija savo kentėjimais kaip tik labiausiai ir papildė Kristaus kančias, vadinasi, atpirkimo aukoje ji buvo *žmogiškasis polius,* laisvai ir be savos kaltės prisiėmusi kančią, todėl suteikusi jai didelę prasmę bei vertę. Kęsdama po kryžiumi, Marija padarė, kad žmonija kentė drauge su Išganytoju ir tuo apreiškė egzistencinį savo troškimą bei sutikimą būti sutaikinta su Dievu. Šia prasme per Mariją žmonija didžiajam Kunigui ne tik patiekė aukojimo dovaną, ne tik šią dovaną nunešė į aukurą, bet kartu kentė ir jos sunaikinimo skausmą. Marijoje kaip Naujojoje Ievoje kentėme mes visi, todėl visi įsijungėme į aną Kristaus kančios papildymą ir kryžiaus auką per skausmingąją Motiną padarėme sava auka.

Skaitydama septynių Marijos Skausmų šventėje (penktadienį po Kančios sekmadienio) ištrauką iš Juditos knygos, kurioje ši moteris yra aukštinama todėl, kad ji „žmonių dėlei nesigailėjo savo gyvybės", Bažnyčios liturgija kaip tik ir nurodo į Marijos didybę, prašokstančią Juditos vaidmenį, tačiau turinčią su ja ryšio ta prasme, kad Marija, kaip ir Judita, pasidarė „išgelbėjimas iš pražūties". Nesant Marijos aukos, pradedant Nazaretu ir baigiant Golgota, nebūtų buvę nė Kristaus aukos, nes prievartinis žmonijos išganymas yra neįmanomas. Kaip Juditą Viešpats panaudojo išvaduoti Izraeliui iš asiriečių grėsmės, taip Jis išrinko Mariją, kad jos širdies auka būtų parblokštas senasis slibinas. Senoji Ieva, skindama vaisių, panorėjo būti „kaip Dievas" *(Pr 3, 5),* vadinasi, savarankiška būtyje ir tuo būdu nereikalinga aukojimo veiksmo. Tuo ji ženge žalčio keliu, kuris taip pat neaukoja ir nesilenkia Kūrėjui. Naujoji Ieva, skirdama savo Sūnų kryžiui, palaužė žalčio išdidumą, nes parodė, kad žmonija vėl grįžta prie aukos ir tuo būdu prie savo niekybės pripažinimo.

Nuostabu, kad ir vienu, ir kitu atveju žmonių priekyje stovi *moteris* gal kaip tik todėl, kad „Dievas išrinko tai, ką pasaulis vadina silpnu, kad sugėdintų stipriuosius" *(1 Kor 1, 27).* Argi ne ši mintis glūdi ir Juditos giesmėje, kurioje ji sako: „Ne dėl jaunuolių (jėgos) krito galingasis ir ne milžinų sūnūs jį sumušė; ne galingi didvyriai jį puolė: jį nusilpnino Judita, Merario duktė" *(Jdt 16, 8).* Tas pat tinka ir Marijai jos kovoje su Dievo ir žmonių

priešininku; Moters galia aukoti ir kęsti įgijo joje visuotinę reikšmę, tapdama *pergale* visai žmonijai.

Čia mums aiškėja ir kančios bei aukos prasmė krikščioniškojoje egzistencijoje apskritai. Kadangi atpirkimas yra ne tik žmogiškosios prigimties sujungimas su Dievu, bet ir paaukojimas ją sunaikinant kančia bei mirtimi, tai atpirkimo vaisių išplitimas individualinėje krikščionio būtyje reikalauja, kad ši būtis ne tik būtų sujungta su Dievu per Kristo sakramentą, bet kad ji irgi virstų *auka* kentėjimų ir galop mirties pavidalu. *Krikščionių kentėjimai istorijoje yra Kristaus kančios papildymas kaip egzistencinis kiekvieno iš mūsų valios pareiškimas prisiimti atpirkimą ir jame laisvai dalyvauti.* Kaip pasaulio išganymas savo esmėje įvyko per kryžiaus auką, taip lygiai ir jo skleidimasis istorijoje tegali vykti per individualinį kryžių krikščionio gyvenime. Marija pirmoji prisiėmė šį kryžių ir jį iškentė. Ji pirmoji parodė, kokia turi būti krikščioniškoji egzistencija, net jeigu ji ir nebūtų nuodėminga atskiro asmens atveju. Laisvas kančios prisiėmimas ir jos iškentimas yra sudedamasis krikščioniškosios egzistencijos pradas ir gražiausias regimasis jos ženklas. Juo yra pažymėta ne tik kiekvieno šventojo žemiškoji būtis, bet ir ištisi Bažnyčios atgimimo istoriniai tarpsniai. Jeigu Marija, kaip matysime vėliau, yra Bažnyčios pirmavaizdis, tai ji stovi priešais istorinę Bažnyčią ne tik kaip Saulėtoji Moteris amžinojoje garbėje, bet ir kaip Skausmingoji Motina po savo Sūnaus kryžiumi. Bažnyčios istorinis kelias eina Marijos keliu: per Jeruzalės šventyklą į Golgotą, nešant didžiąją pasaulio auką ir iškenčiant jos sunaikinimo skausmą.

3. VISUOTINĖ MARIJOS MOTINYSTĖ

Marijos palydėtas aukos Avinėlis jau buvo Golgotoje pakeltas ant sunaikinimo aukuro. Kareiviai pasidalino Jo drabužius ir dėl Jo jupos metė burtą (plg. *Jn 19, 23—24*). Jis kybojo minios akivaizdoje apnuogintas ir kenčiąs. Skubiai artinosi valanda, kai Jis tars „atlikta“ *(Jn 19, 30)* ir atiduos savo sielą į dangiškojo Tėvo rankas (plg. *Lk 23, 46)*. Tačiau prieš tai Jėzus atliko dar vieną veiksmą. „Matydamas stovinčius savo Motiną ir savo mokinį, kurį mylėjo, Jis tarė savo Motinai: „Moteriške, štai tavo sūnus“. Paskui sakė mokiniui: „Štai tavo motina“. Ir nuo

tos valandos mokinys pasiėmė ją pas save“ *(Jn 19, 26—27)*. Tai buvo paskutinis Kristaus aktas žemiškojo Jo gyvenimo kelyje. Prieš palikdamas prigimtąją savo būseną, Jis dar sykį atkreipė mūsų dėmesį į savo Motinos vaidmenį ryšium su Jo vykdomu išganymu.

Marijos Motinystė, kaip sakėme, buvo jai ne atsitiktinis dalykas, bet pats jos pašaukimas, pati jos buvimo prasmė. Motiniškumas buvo jai būsena, per kurią ji turėjo skleisti savo galią kaip atpirkimo bendrininkė. Kadangi tačiau atpirkimas buvo ne tik vienkartinis aktas ant kryžiaus, bet ir šio akto pasilikimas žmonijos istorijoje, todėl ir motiniškoji Marijos tarnyba turėjo kokiu nors būdu istorijoje taip pat pasilikti ir reikštis. Nurodydamas šv. Joną kaip tąjį, kuris po Jėzaus mirties turėjo būti Marijai sūnus, Išganytojas kaip tik ir atskleidė mums šį nenutrūkstamą bei visuotinį Marijos motiniškumą. Tai buvo ne psichologinis pavedimas vidaus tuštumai pergalėti, ne socialinis globos bei aprūpinimo reikalui, bet *religinis* giliausia šio žodžio prasme. Per šv. Joną Marija turėjo ir po jos Sūnaus išsiskyrimo iš gyvųjų vykdyti savo pašaukimą *kaip motina,* vadinasi, kaip gimdančioji, globojančioji ir užtariančioji galybė išganymo istorijoje.

Sakome „per šv. Joną“, nes šis apaštalas buvo Marijai pavestas ne kaip privatinis žmogus, bet kaip Kristaus vietininkas santykiuose su žemėje pasiliekančia Jo Motina. Jeigu šv. Petras atsistojo Kristaus kaip regimojo Bažnyčios Mokytojo, Ganytojo ir Pašventėjo vietoje, tai šv. Jonas užėmė Jo *kaip Sūnaus* vietą. O kas gi buvo Kristus kaip Sūnus, jeigu ne Marijos atnaša aukai už žmonijos išgelbėjimą? Pastatydamas šv. Joną į sūniškąją savo vietą, Kristus pabrėžė, kad Marijos bendrininkavimas atpirkimo žygyje, teikiant žmonijos vardu aukos dovaną ir išreiškiant aukojimo valią, yra pratęsiamas ligi pasaulio pabaigos. Švenčiausiojo Sakramento įsteigimu Išganytojas padarė nesibaigiamą patį kryžiaus aukos *veiksmą.* Šv. Jono pastatymu į savo kaip Sūnaus vietą Jis padarė nesibaigiamą Marijos atnašos *tiekimą* kryžiaus aukai. Paskutinė Vakarienė, ir pavedimas nuo kryžiaus yra du Išganytojo aktai, esmingai tarp savęs susiję, kaip yra susiję kunigo aukojimas bei pasauliečio atnaša. Jeigu šv. Mišių auka yra ne kas kita, kaip istorijoje sudabartinta kryžiaus auka, tai Marija šitame sudabartinime taip pat dalyvauja kaip dovanos aukai tiekėja, pasaulietė žmonijos vardu,

nes šv. Mišios iš tikro yra viešoji žmonijos auka, vykdoma Kristaus — Amžinojo Kunigo dangiškajam Tėvui, todėl turinti turėti ne tik aukotoją (Kristus kaip dieviškasis Asmuo), ne tik auką (Kristaus žmogybė), bet ir dovanos šiai aukai tiekėją bei aukojimo prašytoją iš žmonijos pusės. Šv. Jono pavedimas kaip tik ir buvo nurodymas, kad šia dovanos tiekėja bei aukojimo prašytoja ir toliau pasilieka Marija, kaip ji ja yra buvusi nuo pat išganymo istorijos pradžios.

„Pagal nesiliaujantį Bažnyčios įsitikinimą, Kristus Jono asmenyje pažymėjo visą žmonių giminę, o ypač tuos, kurie yra su Juo susiję tikėjime“ [68]. Po kryžiumi Jis „visą žmonių giminę patikėjo Marijos priežiūrai ir globai“ [69]. Kitaip sakant, ne vienas tik šv. Jonas buvo Marijai pavestas kaip sūnus, bet jame kiekvienas žmogus visoje pasaulio istorijoje. Šv. Jonas buvo tik Marijos visuotinės Motinystės regimybė asmeniniu pavidalu, tik sūniškojo žmonijos santykio su Marija reiškėjas. Esmėje tačiau Kristaus žodžiai „Moteriške, štai tavo sūnus“ apėmė visą išganytąją žmoniją. Marija tad yra visų Motina, ir mes visi esame jos vaikai. Todėl ir toji atnaša išganymo aukai, kurią Marija kaip Motina yra pašaukta teikti amžinajam Aukotojui — Kristui, istorijos eigoje yra ne privatinis individualus šv. Jono asmuo, bet *visa žmonija* su visomis savo kartomis bei tautomis. Savo atnašos sudabartinime Marija išeina aikštėn taip pat kaip žmonijos atstovė ir jos reiškėja. Žmonijos vardu ji tiekia visą pasaulį kaip atnašą atpirkimo aukai skleistis laike ir erdvėje. Visuotinė Marijos Motinystė yra ne kas kita, kaip jos dovanos tiekimo nesibaigiamybė istorijoje.

Ši dovana atpirkimo aukai yra, kaip minėjome, visa žmonija, sujungta su Dievu per įsikūnijimą, pašvęsta Jėzaus krauju ir išgelbėta Jo mirtimi bei prisikėlimu. Kitaip tariant, *Marijos atnaša aukojimo aktui yra žmonija nedalinamoje savo vienybėje su Kristumi.* Pop. Pijus X kildina Marijos visuotinę Motinystę iš jos fizinės Dievo Motinystės: „Tuo, kad Marija savo įsčia apglobė Išganytoją, ji nešiojo joje ir tuos, kurių gyvenimas buvo įjungtas į Išganytojo gyvenimą“ [70]. Įsikūnijimu Logos sujungė su savimi atpirkimo reikalingus žmones ir kartu juos mistiniu būdu padarė savo broliais ir savo Motinos vaikais. Tą patį teigia ir pop. Pijus XII sakydamas, kad Kristus jau Marijos „skaisčioje įsčioje tapo Bažnyčios Galva“ [71],

įgydamas tuo pačiu mistinį Kūną, kuriuo yra visa su Juo sujungtoji žmonija, tačiau jį įgydamas jau Marijos įsčioje. Gimdydama Jėzų fiziškai, Marija pagimdė kartu mistiškai ir Bažnyčią arba mistinį Kristaus Kūną su visais Jo nariais, todėl ji yra jų visų dvasinė Motina. *Visuotinio Marijos motiniškumo pagrindas glūdi įsikūnijimo paslaptyje.*

Toji tad atnaša, kurią Marija teikia Viešpačiui istorijos eigoje, yra esmėje ne kas kita, kaip mistinis Kristaus Kūnas, vadinasi, tas pats jos Sūnus, tik sujungęs savyje ir savimi atpirktuosius žmones. Šventykloje ir Kalvarijos kalne Marija paskyrė dangiškajam Tėvui Jėzų *individualiniu* pavidalu kaip fizinė Jo Motina; istorijos eigoje ji skiria tam pačiam dangiškajam Tėvui Jėzų *visuotiniu* pavidalu kaip dvasinė mistinio Jo Kūno Motina. Marijos atnaša esmėje yra pasilikusi ta pati, tik pakitęs jos pavidalas: individualinė žmogiškoji jos Sūnaus prigimtis yra išplėsta ligi visuotinės mistinio Kūno apimties, kurioje visi esame Kristaus kaip Galvos nariai, todėl visi esame Marijos paskiriami Dievui kaip dovana išganymo aukos plėtimui. Tiekdama mistinį savo Sūnaus Kūną dangiškajam Tėvui kaip dovaną kryžiaus aukos sudabartinimui, Marija tiekia mus visus drauge ir kartu kiekvieną skyrium, įjungdama žmoniją į atpirkimo žygį ir tęsdama toliau savo kaip žmonijos atstovės bei reiškėjos vaidmenį. Jau rojuje apreikštas Marijos atstoviškumas yra išsivystęs išganymo istorijoje ligi visuotinumo ir tapęs nesiliaujančiu ligi pasaulio pabaigos, kai „išganymas, jėga ir karalystė" teks Dievui „ir galybė Jo Kristui" *(Apr 12, 10)*.

Kelno arkivyskupas kardinolas J. Fringsas atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad po kryžiumi Marijos sūnumi buvo padarytas „vienas katalikų Bažnyčios *kunigas,* apaštalas Jonas". Šiame įvykyje Fringsas regi ne tik moralinį visų kunigų pavedimą *ypatingai* Marijos globai, bet kartu ir dogmatinį Marijos visuotinės Motinystės *vykdymo* būdą. „Jeigu mane klaustumėte,— sako kardinolas,— kuo Marija vykdo savo Motinystę mistiniame Kristaus Kūne, turėčiau atsakyti: *visų pirma ji tai daro kunigų veiksmais.* Ji dalyvauja juk kiekvienos malonės perteikime. Todėl kai jūs krikštijate kūdikį, kai taikote nusidėjėlį su Dievu, kai teikiate jam šventąjį Valgį, kai stovite prie mirštančiųjų ir jų mirtį jungiate į Kristaus mirtį, šiąją tuo būdu atbaigdami, kai mokote vaikus, vadovaujate suaugusiems,— visa tai reiškia, kad Dievo Motina vykdo per jus savo Motinystę kaip mistinio Jėzaus Kristaus Kūno Motina" [72].

Šiuo atžvilgiu *Naujojo Įstatymo kunigystė yra regimoji Marijos visuotinės Motinystės vykdymo forma.* Pati Marija nėra *kunigas*[73], vadinasi, tikrasis *aukotojas* žmonių vardu. Tačiau ji yra dovanos aukai *tiekėja* ir paties aukojimo *prašytoja,* vadinasi, dalyvė aukojime bendrosios pasauliečių kunigystės prasme. Šią dovaną iš jos priima ir ją Kristaus kaip amžinojo ir tikrojo Kunigo vardu Dievui aukoja Naujojo Įstatymo kunigai. Būdama žmonijos atstovė, Marija tiekia kunigui žmonijos vardu dovaną — mistinį Kristaus Kūną. Per Mariją žmonija kaip pasauliškė dalyvė išganymo aukoje reiškia savo valią ir savo prašymus. Todėl tiktai per Mariją ir kunigas darosi tarpininkas tarp Dievo ir žmonių. Jo žodžiais ir veiksmais esti vykdomas tas pats Motinos ir Sūnaus santykis, kuris vyko žemiškajame jų gyvenime. Marija stovi priešais Naujojo Įstatymo kunigus taip, kaip ji stovėjo Jeruzalės šventykloje priešais Simeoną: *ji paduoda jiems savo Sūnų,* tiktai jau nebe fizinio, bet mistinio Jo Kūno pavidalu, pavidalu visuotinio Kristaus, antrojo Kristaus, kaip dažnai yra vadinama Bažnyčia. Todėl šv. Jono pavedimas Marijai buvo ne tik visos žmonijos pavedimas, bet sykiu ir nurodymas, kokį glaudų ryšį kunigiškosios funkcijos turi su visuotine Marijos Motinyste: jos vykdo istorijoje Kristaus žodžius: „Moteriške, štai Tavo sūnus".

Viešas šių žodžių pripažinimas iš atpirktosios žmonijos pusės buvo padarytas popiežiaus Pijaus XII 1942 m. gruodžio 8 d. pasaulio paaukojimu Nekaltajai Marijos širdžiai, patikint jai „šią sunkaus likimo valandą žmonijos istoriją". Atsiremdamas į Fatimos apsireiškimuose pareikštą pageidavimą, popiežius kaip Vyriausiasis Bažnyčios Kunigas dar sykį istoriniu aktu pavedė Marijai žmonių giminę, prašydamas jos motiniškos globos „laukinėje nesantaikoje besiplėšančiam, neapykantos gaisru degančiam ir savo paties piktumo auka tapusiam pasauliui"[74]. Tai buvo žmonijos savarankiškas ir sąmoningas Marijos pripažinimas savo Motina. Mistinio Kristaus Kūno sūniškumas, apreikštas pavedimu nuo kryžiaus, čia buvo dar sykį iškeltas žmogiškosios sąmonės švieson ir padarytas krikščioniškosios valios aktu. *Kovojanti Bažnyčia prisipažino popiežiaus lūpomis, kad ji yra Marijos vaikas.* Todėl J. Dillisbergeris teisingai pastebi, kad „pasaulio paaukojimas Marijai sukūrė naują žmonių santykį su Dievo Motina"[75]; sukūrė ta prasme, kad mistinį savo sūniškumą Marijos atžvilgiu žmonija padarė savos valios apsisprendimu. Šiuo pašven-

timu Bažnyčia kaip mistinis Kristaus Kūnas pati pareiškė savo norą būti ne tik Marijos globotine kasdienos rūpesčiuose bei kovose, bet ir jos dovana amžinai istorijoje trunkančiai išganymo aukai.

---

[58] Pop. *Pijus X.* Ad diem illum laetissimum.

[59] *Scheeben J. M.* Mysterien des Christentums.— Freiburg / Br., 1951.— P. 356.

[60] Štai dėl ko žmonijos išganymas yra įvykęs Kristaus *mirtimi.* Senasis Adomas savo nuodėme paneigė žmogiškąją prigimtį kaip Viešpaties dovaną, Naujasis Adomas turėjo šią prigimtį vėl paversti dovana Dievui ir ją iš naujo Jam paskirti. Mirtis kaip tik ir buvo paskiriamasis aktas, nes auka virsta Viešpaties tik jos sunaikinimo atveju. Kristaus mirtį ant kryžiaus — jos prasmę ir jos reikalingumą — galime suprasti tik ryšium su nuodėme kaip aukos paneigimu ir šio *paneigimo atstatymu. Įsikūnijimas* pergalėjo žmogaus nusigrįžimą nuo Dievo (aversio a Deo), kryžiaus mirtis pergalėjo žmogaus atsigrįžimą į save patį (conversio ad creaturam).

[61] Didžiojo Penktadienio himnas „Vexilla Regis prodeunt".

[62] *Abt. Bernhard OSB.* Dreifaches Priestertum.— Neresheim, 1947.— P. 5.— Plg. taip pat pagrindinį šiuo klausimu veikalą: *I. M. J. Congar OP.* Jalons pour une théologie du laicat.— Paris, 1953.— P. 159—266.

[63] Das neue Wort über Maria.— Salzburg, 1947.— P. 118.

[64] Pop. *Pijus XII.* De corpore Christi mystico, liet. vert. 543 p.

[65] Pop. *Pijus X.* Ad diem illum laetissimum. Plg. taip pat šios studijos 15 išnašą.

[66] Plg. Das neue Wort über Maria, p. 109.

[67] De corpore Christi mystico, liet. vert. 543 p.

[68] Pop. *Leonas XIII.* Adiutricem populi, 1895 m. rugs. 5 d.

[69] Pop. *Leonas XIII.* Octobri mense.

[70] Ad diem illum laetissimum.

[71] De corpore Christi mystico, liet. vert. 543 p.

[72] Pamokslas kunigų šventimo proga Kelne, plg. Herder-Korrespondenz 1954 m. rugs. nr. 570 p.

[73] Nepaisant, kad kai kurie Bažnyčios Tėvai ir rašytojai yra vadinę Mariją „kunige ir altoriumi" (šv. Epifanijus), „Dievo kunige" (šv. Jonas Damaskietis), „teisybės kunige" (šv. Antoninas), S. Officii kongregacija 1913 m. sausio 13 d. dekretu yra uždraudusi paveiksluose vaizduoti Mariją kunigiškais liturginiais drabužiais, o 1916 m. balandžio 8 d. dekretu neleidusi „Mergelės Kunigės" kulto. Tuo Bažnyčia norėjo pasakyti, kad Marijai „kunigės" vardas netinka nei Kristaus kunigystės, nei sakramentinės bei hierarchinės kunigystės prasme, kad josios kunigystė yra tos pačios rūšies kaip ir kiekvieno krikščionio, tik įvykdyta aukščiausiu laipsniu.

[74] Paaukojimo aktas.— Būdamas atliktas karo metu, jis, iš vienos pusės, išreiškia šiurkščią kovos tikrovę, iš kitos — yra perpintas taikos maldavimu.

[75] Das neue Wort über Maria, p. 9.

VI. MARIJOS UŽTARIMAS

Jėzaus Motina tarė Jam: Jie nebeturi vyno.
Jono 2, 3.

1. „BROLIŲ SKUNDĖJO" VAIDMUO

Norint suprasti Mariją kaip mūsų Užtarytoją, reikia svarstyti ją šviesoje anos aštrios bei visuotinės kovos, kurią veda amžinasis Dievo priešas, kad pražudytų Viešpaties kūriniją, pirmoje eilėje Jo paveikslą bei panašumą — žmogų. Šv. Avilos Teresė yra kartą apie velnią pasakiusi: „Vargšas, jis nemyli". Tai ta pati mintis, kurią į savo dienoraštį įsirašė ir Dostojevskio Zosima: „Jūs, tėvai ir mokytojai, kas yra pragaras? Aš manau, tai skausmas, kad jau nebegalima mylėti" [76]. Šiais žodžiais yra išreikšta pati velniškosios pragarinės būsenos esmė. *Velnias yra tasai, kuris nemyli* [77]. Kadangi tačiau meilė yra dvasios veiksmas, stumiąs kūrinį būties linkui ir apsireiškiąs būties kūrimu bei globojimu, tai meilės netekimas yra priešingas veiksmas: jis yra kūrinio nusigrįžimas nuo būties, jos neigimas ir naikinimas. Netekdamas meilės, velnias neteko būties troškulio ir virto nebūties skleidėju: „dvasia, kuri nuolatos neigia", kaip apie save sako Goethe's „Fausto" Mefistofelis. Dabartinis jo buvimas nebėra *dialogas,* vadinasi, nuoširdus pokalbis su Kūrėju ir kūriniais, bet grynas *monologas,* vadinasi, kalbėjimas tik pačiam sau — be atsakymo. Ši absoliutinė velnio vienatvė kaip tik ir išeina aikštėn kūrinijos neapykanta ir jos naikinimu. Štai kodėl Išganytojas ir vadina velnią galvažudžiu „nuo pat pradžios" *(Jn 8, 44).*

Žinodamas tačiau, kad nė žvirblis nekrinta žemėn be Dievo valios (plg. *Mt 10, 29*), vadinasi, kad visuotinė Dievo Apvaizda yra pagrindinė kliūtis galvažudiškai jo veiklai pasaulyje, velnias stengiasi pakirsti šią apvaizdinę globą visų kūrinių, o pirmoje eilėje žmogaus gyvenime.

Jis stengiasi, iš vienos pusės, sukelti žmoniją prieš Kūrėją, kad ji atmestų Išganytojo skelbiamą nesirūpinimą rytdiena, nepasitikėtų dangiškuoju Tėvu ir pradėtų savo ateitį užsitikrinti savo pačios pastangomis. Iš kitos pusės, jis mėgina atkreipti paties Kūrėjo dėmesį į žmonių piktadarybes ir paskatinti Jį atitraukti nuo jų globojančiąją savo ranką. Pirmasis velnio veiklos būdas yra mūsų regimas kiekvieną dieną: jis auga kartu su vis didėjančiu gamtos palenkimu žmogaus reikalams [78]. Antrasis būdas yra taikomas mums neprieinamoje antgamtinėje srityje, todėl iš sykio atrodo nereikšmingas. Tačiau Apreiškimas kalba apie šį būdą — Dievo globos atitraukdinimą — kaip apie didelės svarbos dalyką. Anapus mūsų pasaulio regimybės vyksta savotiška išganymo drama, kurios mūsų protas nesuvokia, kuri tačiau dėl to nė kiek nesilpnėja savo dramingume.

Visiems yra žinoma Jobo istorija. Jobas buvo tiesus ir religingas žmogus: jis meldėsi ir aukojo, davė žmonėms patarimų, globojo našles ir našlaičius. Bet štai vieną sykį velnias, grįžęs „iš savo kelionių po žemę“ *(Job 1, 7)*, pasirodė „tarp Viešpaties vaikų“ *(1, 6)* ir pradėjo kaltinti Jobą veidmainyste: „Argi veltui Jobas garbina Viešpatį? Ar ne Tu pats apvedei tvorą aplink jo namus ir visą turtą? Tu palaiminai jo rankų darbus, ir jo nuosavybė išplito po visą šalį. Bet ištiesk tik savo ranką ir pajudink jo gėrybes: jis tikrai piktžodžiaus Tau į akis“ *(1, 9—11)*. Šio skundo prasmė yra ta, kad ne vienas garbina Dievą tik tol, kol Dievas jam reiškiasi jaučiamos globos pavidalu. Praradęs sėkmę, ne vienas praranda ir Dievą. Naudodamasis šiuo patyrimu, velnias kaip tik ir skundžia žmogų, esą šis pergyvenąs Dievą tiktai kaip savo *naudos* šaltinį, bet ne kaip Asmenį, su kuriuo santykiautų *meilės* pagrindu. Atsakydamas į šį skundą, Dievas ne sykį leidžia velniui žmogų išmėginti. Tokį mėginimą, kaip žinome, turėjo iškęsti ir Jobas. Velnias sunaikino jam ne tik turtą, bet iššudė jo vaikus ir jį patį apleido bjauriausiomis votimis (plg. *1, 13—19; 2, 7)*. Tiesa, Jobas bandymą išlaikė ir parodė, kad Dievas jam vis dėlto yra asmeninis Tu, kurio jis stipriai laikosi visokiose savo buvimo situacijose. Tačiau kiek daug žmonių tokio mėginimo neišlaiko! Kiek daug žmonių ima iš tikro Dievui piktžodžiauti į akis, jeigu jų gėrybės esti pajudinamos! Velnio skundas todėl visados yra *didelė grėsmė,* nes ji pastato žmogų į lemtingą apsisprendimo kelią.

Kad velnias iš tikro skundžia žmogų Dievo akivaizdoje, teigia ir pranašas Zacharijas. Ketvirtajame savo regėjime jis matė vyriausiąjį kunigą Jozuę, kaip šisai „stovėjo Viešpaties angelo akivaizdoje ir kaip šėtonas atsistojo jo dešinėje, kad jį skųstų“ *(Zch 3, 1)*. Ir tik angelui velnią sudraudus: „Viešpats tau grasina, šėtone! Viešpats tau grasina“ *(3, 2)*, šisai savo skundo neišdėstė. Šventasis Raštas nenurodo, kokiu pagrindu velnias rengėsi šį vyriausįjį kunigą skųsti. Tačiau atsimenant, kad Jozuė stovėjo priešais angelą „nešvariais drabužiais“ *(3, 3)*, simbolizuojančiais Jeruzalės išniekinimą, galima nujausti, kad velnias norėjo šiuos drabužius išaiškinti kaip Jozuės kaltės pasėką. Kiekvienu tačiau atveju velnio pasiryžimas skųsti žmogų yra pranašo Zacharijo aiškiai paliudytas.— Tą patį sutinkame ir Naujajame Testamente. Paskutinės Vakarienės metu Kristus kalbėjo šv. Petrui: „Simonai, Simonai, štai šėtonas reikalavo jus persijoti tarsi kviečius. Bet aš meldžiausi už tave, kad nesusvyruotų tavo tikėjimas“ *(Lk 22, 31—32)*. Kokiu pagrindu velnias Petrą skundė, numanyti nesunku. Juk argi ne Petras dar taip neseniai klausė Kristų: „Štai mes viską palikome ir sekėme Tave: ką mes už tai gausime?“ *(Mt 19, 27)*. Kadaise Jobui velnio padarytas priekaištas Petro atveju galėjo būti dar lengviau pritaikytas. Tačiau Kristus meldėsi už šitą svyruojančią Uolą, ir Petras mėginimo išvengė. Vis dėlto Išganytojo malda yra šiurpus nurodymas, kad anapus mes turime amžiną priešą, kuris stengiasi įpainioti mus į mums sunkiai pakeliamą būseną ir tuo būdu sudaryti mums visai konkrečią galimybę pražūti. Skųsdamas žmogų, velnias gina ne Viešpaties garbę ar Jo meilę, bet tikisi bandymų atveju pažadinsiąs žmogaus širdyje neapykantos jausmą Dievui. Ir ši jo viltis nėra nepagrįsta. Kai Jobas buvo netekęs turto ir vaikų, kai visas jo kūnas buvo viena žaizda, jo žmona kalbėjo jam: „Ar tu vis dar laikaisi savo tiesumo? Prakeik Dievą ir mirk“ *(2, 9)*. Jos patarimas savo vyrui rodo, kad ji pati, patekusi šitokion situacijon, būtų taip ir padariusi. Ir ne tik ji viena! Smūgių ištiktas, dažnas žmogus prakeikia Dievą ir miršta kaip Jo priešas. *Apvaizdos pasitraukimas iš žmogaus būties yra pats didžiausias pavojus žemiškajame gyvenime,* nes į tai žmogus gali atsakyti neapykanta, paskui kurią eina Apreiškimo minima „antroji mirtis“ *(Apr 21, 8)*. O to velnias kaip tik ir siekia savo skundu.

Todėl Apreiškimas tiesiog džiūgauja, kad atperkamasis Kristaus žygis sulaikė ir šią paslaptingą velnio teisę: „Dabar atėjo mūsų Dievo pergalė, jėga ir valdžia ir Jo Pateptojo galybė, nes nutremtas yra mūsų brolių skundėjas, kuris juos dieną naktį skundė Dievo akivaizdoje“ *(Apr 12, 10)*. Sujungdamas žmogiškąją prigimtį su dieviškąja ir paaukodamas ją kaip permaldavimo bei pagarbinimo auką dangiškajam Tėvui, Kristus nepaprastai pakėlė žmogaus vertę Viešpaties akivaizdoje ir tuo pačiu sumažino velnio skundo reikšmę, visiškai tačiau jo nepašalindamas, nes slibinas tik istorijos pabaigoje bus sugautas ir surištas, „kad daugiau nebesuvedžiotų tautų“ *(Apr 20, 3)*. O kol istorija vyksta, tol „vargas žemei ir jūrai“, į kurias velnias yra nužengęs „didele rūstybe“ *(12, 12)*, nes tol jis turi laisvę kenkti ir skųsti. Šv. Petro pavyzdys rodo, kad šis jo skundimas nėra išnykęs nė išganymo tvarkoje, kad velnias ir po Kristaus tęsia toliau tą patį pasirodymą „tarp Viešpaties vaikų“ ir kartoja tuos pačius priekaištus kaip ir Jobo atveju. Grėsmė būti ištiktam mėginamųjų smūgių ir todėl galimybė savo širdyje prakeikti Dievą yra pasilikusi ir dabar. Tuo pačiu yra pasilikęs ir reikalas užtariamosios galybės, kaip šv. Petro atveju: galybės, kuri paverstų niekais velnio skundus bei reikalavimus ir tuo būdu apsaugotų žmogų nuo pavojaus.

Šitokia užtariamoji galybė išganymo istorijoje kaip tik ir yra Marija. Kadaise Viešpats, regėdamas „didžiulę žmonių niekšybę žemėje“, gailėjosi juos sukūręs ir ryžosi juos sunaikinti „ligi kirmino ir dangaus paukščio“ *(Pr 6, 5—7)*. Velnio skundas tuo metu iš tikro buvo pagrįstas, ir žmonija neturėjo nieko, ką galėtų pastatyti kaip *atsakymą* į slibino kaltinimus. Tiesa, Dievui ištikimi pasiliko Nojus, Abraomas, Jokūbas, ištisa eilė patriarchų ir pranašų. Tačiau jie visi buvo tik atskiri asmenys, pažymėti gimtąja nuodėme, pilni silpnybių ir ydų, todėl negalį būti nei žmonių gynėjais, nei tuo labiau jų saugotojais nuo velnio puolimų. Bet štai išganymo istorijos priešaušryje pasirodė Moteris, kuri „rado malonės pas Dievą“ *(Lk 1, 30)* ne kaip atskiras asmuo, bet kaip žmonijos atstovė, kaip visų gyvųjų motina, kuri neturėjo savyje nuodėmės jokia prasme, kuri galop buvo apreikšta pasauliui kaip žalčio priešininkė, vadinasi, kurios pašaukimas buvo vaduoti žmoniją iš senosios Ievos kaltės. Marija pasirodė istorijoje ne tik nešina savo gera valia, kaip Senojo Testamento ištikimieji, bet ir kaip tobulas kūrinys pačia savo būtimi ligi

gelmių, kaip tikrojo žmogiškumo įvykdymas, kaip tobulai spindintis Dievo paveikslas. Todėl jau pats Marijos buvimas yra naikinantis atsakymas į velnio vykdomą mūsų brolių skundimą „dieną naktį“ *(Apr 12, 10)*. Nekalta savo būtimi tarsi skydu Marija pridengia žmogiškumą nuo šėtono puolimų. Būdama be jokios nuodėmės, ji pati žalčio puolimams yra neprieinama, o pašaukta būti visų mistinio Kristaus Kūno narių Motina, ji plečia apsaugą nuo slibino į visą žmoniją. Marija turi, kaip gražiai pastebi G. Alastruey, „nepaprastą mūsų išganymo troškulį“ [79], todėl neleidžia, kad velnio skundų įtakoje Viešpats sumažintų apvaizdinį savo veikimą mūsų gyvenime ir pastatytų mus į grėsmės situaciją.

Štai kodėl liturgija vadina Mariją „mūsų gynėja — advocata nostra“ (Salve, Regina), o mokomasis Bažnyčios autoritetas nesiliauja statęs ją prieš mūsų akis kaip mūsų priebėgą, pagalbininkę ir užtarytoją [80]. Būdama Kristaus bendrininkė išganyme visos žmonijos atžvilgiu, Marija pasilieka Jo bendrininkė ir išganymo įvykdyme individualinėje kiekvieno žmogaus būtyje. Apreikšta kaip žalčio priešininkė pasaulio istorijos pradžioje, ji vykdo šią savo priešybę ir visoje šios istorijos eigoje. Todėl Naujosios Sandoros tarpsnyje, pasirodžius šėtonui „tarp Viešpaties vaikų“ ir pradėjus kaltinti juos veidmainyste, Marija atsistoja prieš jį kaip „ištikimoji Mergelė — Virgo fidelis“ (lauret. litanija) ir suniekina jo skundą, saugodama žmones nuo Jobo likimo. Ir jeigu šios Sandoros istorijoje nebėra tokios didelės velnio įtakos žmogui, kokią randame Senojoje Sandoroje ir stabmeldybėje, tai ne tik todėl, kad slibino valdžią jos esmėje Kristus pakirto savo mirtimi bei prisikėlimu, bet ir todėl, kad *regimas* šios valdžios apraiškas sulaiko Marija nepaliaujamu savo užtarimu pas Viešpatį Dievą. Anoje visuotinėje šėtono kovoje prieš Dievą ir prieš Jo paveikslą Marija stovi žmonijos priekyje kaip „galingoji Mergelė“ (lauret. litanija) ir gina jai patikėtus vaikus tiek pačia savo būtimi, tiek savo pašaukimu.

2. VESTUVĖS GALILĖJOS KANOJE

Pirmą sykį kaip žmonių Užtarytoja Marija pasirodė Galilėjos Kanos vestuvėse, į kurias buvo pakviesta ne tik ji, bet ir „Jėzus su savo mokiniais“ *(Jn 2, 2)*. Jaunavedžių, matyt, būta neturtingų, todėl vynas jiems išsibaigė

anksčiau negu įprasta. Tai pastebėjusi, Marija tarė savo Sūnui: „Jie vyno nebeturi“ *(2, 3)*. Galima nesunkiai įsivaizduoti, kad šie žodžiai buvo pasakyti pakuždomis, nenorint atkreipti kitų dėmesio į šį staiga pasirodžiusį stiglių. Jie buvo tylus prašymas, nukreiptas į Kristų — žmonijos Vaduotoją, parodyti savo galybę ir išgelbėti jaunavedžius iš keblios padėties. Be abejo, vyno pritrūkimas vestuvių metu, žiūrint objektyviai, yra nedidelis dalykas. Tačiau jis gali būti labai nemalonus tiems, kuriems rūpi naujo savo gyvenimo pradžią padaryti džiaugsmingą. Marija kaip moteris gerai suprato šių subjektyvinių nemalonumų reikšmę, todėl ir kreipėsi į Jėzų, Dievą ir Žmogų, kad Jis pradėtų mesijaniškąjį savo žygį kaip tik vestuvėse, pagelbėdamas sunkenybių ištiktiems žmonėms. Jos tad žodžiai Kristui buvo ne paprastas nurodymas į jaunavedžių neturtą, bet užtarimas bei prašymas. Dievo Motina čia pasirodė kaip tikroji žemės vaikų Globėja.

Kristaus atsakymas į šį savo Motinos prašymą yra nepaprastai būdingas. Jėzus tarsi svyruoja: „Kas man čia dabar daryti, moteriške?“ *(2, 4)* [81]. Jis tarsi susimąsto: „Mano valanda dar neatėjo“ *(2, 4)*. Dar tik prieš kelias dešimtis dienų Jis paliko Nazareto namų tylumą ir išėjo viešumon. Dar tik prieš keletą dienų Jis buvo šv. Jono pakrikštytas Jordano vandeniu. Dar tik prieš tris dienas Jis pasikvietė pirmuosius savo mokinius. Mesijaniškoji jo veikla buvo dar tik pačioje pradžioje. Tiesa, Jėzus kalbėjo Natanaeliui, kad šis išvysiąs „didesnių dalykų“ *(Jn 1, 51)* negu jo paregėjimas po tolimu figos medžiu. Tačiau šiems dideliems dalykams valanda dar nebuvo išmušusi. O štai Jo Motina kužda Jam, kad jaunavedžiai pristigę vyno. Kristus suprato, kad tai yra maldavimas paskubinti gelbstimosios savo veiklos pradžią, paskubinti aną valandą, skirtą Jam Tėvo nuo amžių. *Marijos prašymas yra žmogaus įsiterpimas į Viešpaties planų vykdymą.* Štai kodėl Kristus lyg ir svyruoja, lyg ir susimąsto, išgirdęs savo Motinos žodžius.

Vis dėlto, nepaisydama šio svyravimo, Marija savo širdyje jautė, kad jos prašymas bus išklausytas. Todėl ji kreipėsi į vestuvių svečiams patarnaujančiuosius: „Darykite visa, ką Jis tik jums pasakys“ *(2, 5)*. Be abejo, ji nežinojo, kokiu būdu Jėzus savo galybę parodys ir jaunavedžiams padės. Bet jai buvo aišku, kad kažkas turės įvykti. Ir tikrai, pirmasis Jėzaus stebuklas įvyko. „Ten stovėjo šeši akmeniniai indai, pastatyti įprastiems žydų

apsiplovimams. Kiekviename iš jų tilpo du ar trys kibirai" *(2, 6)*. Regėdamas šiuos didžiulius indus, Jėzus tarė patarnaujantiesiems: „Pripilkite indus vandens" *(2, 7)*. Jie pripylė juos sklidinus. Tada Jėzus kalbėjo toliau: „Dabar semkite ir neškite puotos užvaizdai" *(2, 8)*. Tolimesnė šio stebuklo eiga yra žinoma. Puotininkas stebėjosi, iš kur atsirado tokio puikaus vyno, ir beveik barė jaunavedį, kam šis gerą vyną palikęs vestuvių pabaigai, kai svečių gomurys jau pradeda nebeatskirti gėrimo skonio. Jis juk nežinojo, kad tai nėra jaunavedžio nesusivokimas, o Jėzaus galybės apsireiškimas (plg. *2, 11*). Bet jis dar mažiau žinojo, kad *savo galybę Jėzus apreiškė Marijos prašomas*. Pirmas gelbstimasis stebuklas, pirmas mesijaniškasis Jėzaus veiksmas buvo paskubintas Marijos užtarimu.

Stebuklas Galilėjos Kanoje atskleidžia mums Marijos kaip Užtarytojos veikimo esmę. Pop. Pijus X pastebi, kad „mes niekados nepriskiriame Dievo Motinai galios antgamtinei malonei vykdyti" [82]. Kitaip sakant, *Marija yra antgamtinės malonės ne autorė, bet tik jos prašytoja.* Galilėjos Kanos vestuvėse ji pati jokio stebuklo nepadarė ir padaryti negalėjo. Jeigu tačiau ji nebūtų Jėzaus prašiusi, anas stebuklas taip pat nebūtų įvykęs, nes Kristaus kaip Gelbėtojo valanda iš tikro dar nebuvo atėjusi. Bet Marija savo maldavimu šią valandą paskubino. Marijos kaip Užtarytojos žygiuose tikrasis veikėjas visados yra ir pasilieka jos Sūnus, mūsų Išganytojas ir Dievas, o ji pati tik padaro, kad Kristus atsikreipia į *konkrečią* mūsų gyvenimo padėtį, kurioje Jis be savo Motinos užtarimo galbūt neveiktų arba veiktų kitu būdu ir kitu metu. *Marijos užtarimas yra atperkamojo Kristaus žygio suegzistencinimas:* jo pritaikymas laiko, erdvės, asmens ir padėties atžvilgiu. Būdama paties Dievo pašaukta veikti žmonijos vardu, Marija žvelgia į konkrečią savo vaikų padėtį ir pagal ją lenkia dieviškąją malonę. Marija nėra malonės šaltinis, bet tiktai josios *latakas,* kaip šiuo vardu ją vadino šv. Bernardas. Malonė visados teka iš Kristaus, o Marija ją tik nukreipia į mūsų dabartinius — šio laiko ir šios vietos — rūpesčius.

Šį Marijos vaidmenį Bažnyčia nepaprastai vertina ir todėl vadina Dievo Motiną visų malonių Tarpininke, kuri vienintelė „pajėgia mums atverti priėjimą prie Kristaus pažinimo" [83], kuri yra „mūsų taikintoja su Dievu ir dangiškųjų malonių tiekėja" [84], iš kurios „mums trykšta visa,

kas tik yra mumyse malonė ar išganymas“ [85]. Šv. Kirilas Aleksandrietis suima šį Bažnyčios tikėjimą į nuostabius žodžius: „Per Tave apaštalai skelbė tautoms išganymą. Per Tave yra garbinamas brangus Kryžiaus medis visame pasaulyje. Per Tave yra išvaromos piktosios dvasios ir žmogus grąžinamas dangui. Per Tave yra vedamas į tiesą kiekvienas sutvėrimas, buvęs stabų garbinimo klaidoje. Per Tave tikintieji pasiekia Krikštą ir per Tave visur žemėje yra statomos bažnyčios“ [86]. Lengva pastebėti, kad visi čia išskaičiuoti Marijos užtariamieji darbai išreiškia *konkrečias* mūsų egzistencijos padėtis: Evangelijos skelbimą, kryžiaus garbinimą, stabmeldžių atvertimą, piktųjų dvasių išvarymą, krikštijimą, šventovių statymą Viešpačiui. Visų šių darbų pagrindas ir esminė galimybė glūdi Kristaus atpirkime, be kurio visi jie nebūtų buvę įmanomi. Tik Kristaus atėjimas žemėn padarė, kad Dievas pasilenkė prie žmogaus ir įsijungė į jo būtį ne tik kaip palaikomasis apvaizdinis principas apskritai, bet ir *kaip Asmuo,* mums padedąs, mus gelbstįs, mus vedąs ir globojąs. Vis dėlto, kad šis bendrasis Kristaus įvykdytas ir tebevykdomas žmogaus gelbėjimas bei jo tobulinimas apsireikštų *konkrečioje* mūsų padėtyje, reikia Marijos užtariamojo žodžio, reikia jos prašymo bei nurodymo, nes ji yra mūsų atstovė bei reiškėja Viešpaties akivaizdoje. Todėl labai prasmingai Bažnyčia išreiškia šį Kristaus Dievo ir Marijos žmogaus bendradarbiavimą liturgijoje: *Marijos šventėse ji kreipiasi ne į pačią Mariją, bet į Dievą,* tačiau prašydama Viešpatį, kad Jis vis dėlto *Marijos užtarimu* (intercessione, protectione, interventione ir t. t.) išplėstų savo Sūnaus atpirkimo vaisius individualinėje mūsų būties situacijoje.

Neturi todėl pagrindo protestantų ir net kai kurių katalikų daromas priekaištas, esą Marijos kaip Užtarytojos ir Tarpininkės vaidmuo paneigiąs arba bent susilpninąs vaidmenį Kristaus kaip vienintelio Tarpininko (plg. *1 Tim 2, 5),* kuris, būdamas Vyriausiasis Kunigas, amžinai yra gyvas danguje, „kad mus užtartų“ *(Žyd 7, 25).* Jėzaus tarpininkavimas yra visiškai kitos rūšies: tai yra daugiau negu tarpininkavimas, nes juk tarpininko sąvoka visados slepia savyje kažką trečią, kas stovi tarp dviejų ir juos mėgina derinti. Tuo tarpu Kristus nestovi tarp Dievo ir žmogaus *kaip trečiasis,* bet Jis jungia savyje ir savimi Dievą ir žmogų; dar daugiau: *Jis pats yra Dievas ir žmogus kartu.* Jeigu tad tarpininkavimą suprasime mo-

raline prasme, Kristus bus žymiai daugiau negu tik tarpininkas: Jis bus *ontologinis tarpininkas,* vadinasi, toksai, kuris žmogų ir Dievą suveda vienybėn ne tik psichologiškai, juridiškai ar morališkai, bet ir *būtiškai,* sujungdamas pačias jų prigimtis vieno Asmens vienybėje. Ir tik iš šio ontologinio sujungimo plaukia moralinis žmogaus ir Dievo suderinimas.

Todėl Kristaus kaip amžinojo Kunigo maldos, pradėtos ant kryžiaus ir tęsiamos danguje amžiais, Marija ne tik neatstoja, bet priešingai, ji ir pati yra į šią maldą įimta. Marija, kaip jau buvo sakyta, yra nekaltai pradėta „ryšium su Jėzaus Kristaus, žmonių giminės Atpirkėjo, nuopelnais" [87]. Kitaip tariant, jau pats jos sukūrimas buvo apgaubtas Kristaus išganymo. *Marija yra išganyto žmogaus idėjos įvykdymas,* vadinasi, gyvena ir veikia Kristaus atpirkimu, todėl yra privaloma šio vienintelio Tarpininko maldos ir aukos. Jeigu tad Marija užtaria žmones, tai tuo ji tik vykdo šią visuotinę savo Sūnaus maldą bei auką konkrečiame žmonių gyvenime, nė nemėgindama jos vietoje pati atsistoti. Ir mes, kreipdamiesi į ją, taip pat nepastumiame Kristaus į šalį, bet atvirkščiai, norime, kad Motina atkreiptų savo Sūnaus dėmesį į mūsų būtį, kaip tai ji padarė Galilėjos Kanos vestuvėse. Mes prašome, kad ji padėtų mums pajusti gelbstinčiąją Kristaus ranką asmeninėje mūsų padėtyje.

Savo pasakojimą apie Galilėjos Kanos stebuklą šv. Jonas baigia pastaba, kad tuo Kristus „apreiškė savo garbę. Tačiau ši regimybė kaip tik buvo Marijos išprašyta. *buklas vestuvėse buvo Jėzaus galybės bei garbės regimybė.* Tačiau ši regimybė kaip tik buvo Marijos išprašyta. Maldaudama padėti jaunavedžiams, Marija tuo pačiu apreikšdino Kristų vestuvių dalyviams ir padėjo jiems pažinti Jame žmonijos Gelbėtoją. Be Marijos kreipimosi jie Kristaus didybės *savoje situacijoje* (būtent vestuvėse) nebūtų paregėję. Tas pat vyksta ir visoje išganymo istorijoje. *Marijos užtarimas atskleidžia Išganytojo garbę mūsų egzistencijos kasdienybėje.* Per jos prašymą mes patiriame Dievą Gelbėtoją mūsų individualinėje padėtyje. Kaip fizine savo Motinyste ji „pasauliui išliejo amžinąją Šviesą, Jėzų Kristų, mūsų Viešpatį" (Marijos Mišių prefacija), taip ir dvasine savo Motinyste ji nuolatos skleidžia šią Šviesą istoriniame mūsų žemės kelyje. *Marijos tarpininkavimas savo esmėje yra Jėzaus garbės bei galybės apreikšdinimas.*

Stebuklas Galilėjos Kanoje, įvykęs Marijos užtarimu, buvo pagelbėjimas žmogui, kad jo džiaugsmas žemiškojoje egzistencijoje per anksti neišsektų. „Be džiaugsmo yra neįmanoma gyventi“ (F. Dostojevskis). Be džiaugsmo yra negalimas buvimas drauge ir tuo pačiu žmogiškosios būties išskleidimas. Vis dėlto džiaugsmas yra savo esmėje žymiai gilesnis dalykas negu tik psichologinis linksmumas arba gera nuotaika. Vaizduodamas amžinąją baigties būseną *džiaugsmo* pavidalu (plg. *Apr 21, 4*), Apreiškimas mums sakyte sako, kad *džiaugsmas yra dieviškojo gyvenimo prasiveržimas žmogaus egzistencijoje.* Tuo pačiu jis yra ir nurodymas į šį gyvenimą. Linksmintis galima ir liūdint. Dar daugiau: juo giliau žmogus liūdi, juo aistringiau jis linksminasi, manydamas viršiniu šėlsmu užmušiąs vidinį niūrumą kaip nepergalėtos ir neatgailėtos nuodėmės nuotaiką [88]. Tačiau *džiaugtis galima tik Dievo artumoje.* Kiekvienas džiaugsmas yra Viešpaties artybės apreiškimas. Kiekvienas džiaugsmas yra ženklas, kad mūsų būtyje vienokiu ar kitokiu būdu prasiveržė dieviškumas.

Tai ypač reikia pasakyti apie vestuvinį džiaugsmą. Vestuvės nėra pasilinksminimas, kaip, sakysime, šokiai ar kuris kitas pažįstamų susitikimas, bet jos yra ano pradinio džiaugsmo išraiška, kai Adomas paregėjo jam Viešpaties atvedamą moterį ir sušuko: „Tai kaulas iš mano kaulo ir kūnas iš mano kūno“ *(Pr 2, 23).* Kiekvienų vestuvių metu kartojasi šisai žmogaus šūktelėjimas, nes kiekvienų vestuvių metu esti pergalimas žmogiškosios būties neatbaigimas, sujungiant vyrą ir moterį į vieną kūną (plg. *Pr 2, 24*). Kiekvienų vestuvių metu esti vykdomas Dievo paveikslas žmogiškoje bendruomenėje: dieviškasis gyvenimas čia prasiveržia labai ryškiai, todėl ir džiaugsmas darosi iš tikro didelis. Krikščionių vestuvėse jis dar padidėja, nes krikščioniškoji moterystė yra Kristaus ir Bažnyčios sąjungos atspindys. *Vyro ir moters susitikimas ir pasižadėjimas vienas kitam reiškia Kristaus ir Bažnyčios susijungimą nesibaigiamam džiaugsmui istorijos pabaigoje.* Galutinis Avinėlio laimėjimas kovoje su slibinu ir visiškas žmonijos atvedimas Dievop Apreiškimo mums yra vaizduojamas *vestuvių* pavidalu. Šv. Jonui jo regėjimuose angelas tarė: „Ateik, aš tau parodysiu Sužadėtinę, Avinėlio žmoną“ *(Apr 21, 9),* ir šv. Jonas matė „šventąjį Miestą, Naująją Jeruzalę, nužengiančią iš dangaus, nuo Dievo, apsirengusią kaip Sužadėtinė, pasipuošusi savam

Sužadėtiniui" *(21, 2)*. Tai buvo Kristui ištikima žmonija, Viešpaties tauta, „Dievo padangtė" *(21, 3)*. Krikščioniškosios vestuvės kaip tik ir yra nurodymas į šį galutinį Kristaus ir atpirktosios žmonijos susijungimą. Jų metu kuriama mažutė dviejų asmenų bendruomenė yra išraiška anos didžiosios dievažmogiškosios bendruomenės, kurioje džiaugsmas jau bus pilnas (plg. *Apr 21, 4*).

Vestuvių kaip Kristaus ir Bažnyčios sąjungos simbolio šviesoje įgyja naują prasmę ir Marijos užtarimas. Prašydama Jėzų padauginti svečiams vyno, vadinasi, pratęsti jų džiaugsmą, Marija norėjo pagelbėti ne kuriai nors profaninei linksmybei, bet anam dieviškumo prasiveržimui, kuris glūdi vyro ir moters santykių gelmėse. Ji norėjo, kad jaunavedžių žingsniai į naują gyvenimą nebūtų sudrumsti atsitiktinės stokos ir kad prie šio gyvenimo slenksčio jie ir jų pažįstamieji nepajustų žemiškosios egzistencijos kartėlio. *Savu prašymu Marija stengėsi pergalėti žemės netobulumą ir leisti žmogiškajai būčiai bent valandėlę pabūti dieviškosios būties artumoje.* Ji atsistojo priešais žmogų kaip jo Globėja, skaisčiu savo paveikslu pridengianti jį nuo egzistencijos smūgių, kad jie nedrumstų jo džiaugsmo ir kad tuo būdu jo egzistencijos apraiškos iš tikro pasiliktų dieviškojo gyvenimo ženklai. Būdama pati pilna malonės, vadinasi, šviečianti Dievu, Marija trokšta, kad kiekviena žmogiškoji būsena virstų Viešpaties regimybe. Todėl savo tarpininkavimu ji įsijungia į Dievo Karalystės kūrimą žemėje, nes Dievo Karalystė ir yra „ramybė, teisybė ir džiaugsmas Šventojoje Dvasioje" *(Rom 14, 17)*. Prašydama savo Sūnų, kad savo galybe Jis pratęstų šį džiaugsmą, Marija tuo pačiu darosi Šventosios Dvasios bendradarbė pasaulio sudievinime. Todėl nors iš sykio ir atrodo, kad jos žodžiai Galilėjos Kanoje buvo susieti su kasdienine situacija, esmėje tačiau jie buvo tikra giliausio jos pašaukimo išraiška; pašaukimo — *parodyti Dievą žmonijai.*

---

[76] Die Brüder Karamasow, p. 594. Piper, München.

[77] Meilės neturėjimu velnias radikaliai skiriasi nuo Dievo, kuris „yra Meilė" *(1 Jn 4, 8)*, ir išsijungia iš dalyvavimo dieviškajame gyvenime, nes tiktai „kas myli, pasilieka Dievuje" *(1 Jn 4, 16)*. Gali todėl velnias ir tikėti Viešpaties visagalybe, gali net drebėti Jo akivaizdoje (plg. *Jok 2, 19*), tačiau kadangi jis nemyli, tuo pačiu jis neturi *asmeninio santykio* su Kūrėju, vadinasi, neturi *religijos*. Dievas velniui *egzistuoja tik kaip būties Priežastis, bet ne kaip* Asmuo, į kurį jis kreiptųsi kaip į Tu, kuriam jis atsiskleistų, kurio šauktųsi ir

kurį garbintų. Velnias yra ne ateistas, vadinasi, kūrinys be Dievo, bet jis yra *antiteistas,* vadinasi, kūrinys be religijos. Todėl ir jo veikla istorijoje yra sukelti žmoniją prieš *asmeninio* Dievo buvimą: pagrindinis velnio siekimas yra sunaikinti religiją pasaulyje.

[78] Sąmoningas patiės žmogaus noras išsijungti iš dieviškosios Apvaizdos ypač matyti bolševizme. 1954 metų rugsėjo 21 d. 17, 32 val. iš Vilniaus radijo stoties buvo paskaitytas A. Smirnovo straipsnis apie kovą su religija, kuriame buvo pasakyta: „Tarybiniai žmonės panaudoja gamtos jėgas visuomenės interesams, sudaro naujas jūras, stato galingas hidroelektrines, tiesia kanalus, išaugina naujas augalų ir gyvulių veisles... Savo rankomis, be jokios antgamtinės dieviškosios pagalbos jie pertvarko gamtą". Prometėjinis žmogaus išdidumas yra komunizmą gaivinantis patosas. Dievo nesą todėl, kad žmogus elgiąsis pasaulyje „kaip dievas" (plg. *Pr 3, 5*).

[79] Tratado de la Virgen Santisima, p. 763.

[80] Marija kaip mūsų gynėja bei užtarytoja iškyla popiežių raštuose jau nuo Bonifaco IX (popiežiavęs 1389—1404) laikų. Įvesdamas Marijos aplankymo šventę, šis popiežius 1390 m. rašė, kad Marija esanti toji, „kuri viena sunaikino visas erezijas ir kaip galinga gynėja (*advocata*) bei budri globėja užtaria mus pas Karalių, kurį ji pagimdė visai krikščioniškajai tautai". Nuo to laiko šis Marijos pavadinimas vienokia ar kitokia forma yra kartojamas visais amžiais. Mūsų laikais Marijos užtarimo pergyvenimas paprastajame Bažnyčios mokyme yra pasidaręs ypatingai gyvas. Pop. Pijus VII pastebi, kad Marija „kaip gynėja prašo, kaip tarnaitė meldžiasi, kaip Motina užtaria" (1805 m.). Pop. Pijus IX vadina Mariją „tikriausia priebėga ir ištikima padėjėja visų pavojun patekusiųjų, galinga tarpininke ir sutaikintoja" (Ineffabilis Deus). Pop. Leonas XIII kreipiasi į ją kaip į „dangiškąją visos žmonių giminės globėją" (Supremi apostolatus, 1883 m. rugs. 1 d.), vadina ją „užtariančiąja Jėga" (Octobri mense), kuri „vykdo Sargės tarnybą Bažnyčioje" (Adiutricem populi). Pop. Pijus XI teigia, kad sunkiausių situacijų metu „mes bėgame prie Marijos, ieškodami jos pagalbos ir globos" (Lux veritatis, 1931 m.). Pop. Pijus XII, paaukodamas žmoniją Nekalčiausiajai jos Širdžiai, kreipiasi į ją kaip į „žmonių giminės priebėgą" (paaukojimo aktas).

[81] Mums įprastas lietuviškasis šio šv. Jono evangelijos sakinio vertimas „Kas man ir tau darbo, moteriške" yra labai netikslus ir net iškreipia mintį; Jėzus čia išreiškia ne savo ir Marijos nesidomėjimą, bet tik savotišką svyravimą.

[82] Ad diem illum laetissimum.

[83] Pop. *Pijus X.* Ad diem illum laetissimum.

[84] Pop. *Leonas XIII.* Supremi apostolatus.

[85] Pop. *Pijus IX.* Ubi primum, 1849 m. vas. 11 d.

[86] Homil. contra Nestorium // *Migne.* P. G., 77, p. 992.

[87] Pop. *Pijus IX.* Ineffabilis Deus.

[88] Nuodėmės ryšys su niūrumu yra plačiau nagrinėjamas „Saulės giesmėje" 390—391 p.

VII. MARIJOS PERKEITIMAS

Tuomet pašaukė mane visatos Kūrėjas, kuris mane sukūrė, įtvirtino amžiams mano palapinę.

Siracho knyga 24, 3.

1. PERKEITIMO REIKALAS MARIJOS BŪTYJE

Sukūręs žmogų pagal savo paveikslą bei panašumą, Dievas skyrė jį gyventi su Savimi ne tik pašvenčiamosios malonės pavidalu, bet ir regint Jį veidas į veidą, „kaip Jis yra" *(1 Jn 3, 2)*. Šiame regėjime, pasak Bažnyčios, įvyksta žmogaus sudievinimas ir tuo pačiu jo atbaigimas: čia žmogus pasidaro *panašus į Dievą* (plg. *1 Jn 3, 2*), pasiekdamas tai, apie ką buvo svajojęs nuo pat pradžios ir kuo pasinaudodamas gundytojas kaip tik buvo nukreipęs jį nuo Viešpaties. Pirmykštis „būsite kaip Dievas" *(Pr 3, 5)*, buvęs melas žalčio lūpose, virsta tikrove per Jėzaus Kristaus atpirkimą. Tai yra žmogaus išvadavimas iš jo buvimo pakeliui ir perkėlimas į baigties būseną, kurią aprašinėdamas šv. Jonas sako, kad joje „nakties daugiau nebebus": atbaigtiesiems žmonėms „nereikės nei žiburio šviesos, nei saulės šviesos", nes „Viešpats Dievas juos apšvies" *(Apr 22, 4—5)*. *Šioje palaimintoje būsenoje žmogus nebebus aptemęs Dievo paveikslas;* jam nereikės pasikliauti kūriniais, kad susivoktų savoje egzistencijoje. Jo būties didžioji Gairė ir Šviesa bus pats Kūrėjas. Atbaigtieji žmonės „regės Jo veidą", ir „Jo vardas bus jų kaktose" *(22, 5)*. *Jie bus Dievo regimybė.* Viešpats suspindės visoje žmogaus būtyje, ir žmogaus paveiksliškumas bus įvykdytas ligi galo.

Kiekviena tad būsena, kurioje žmogus Dievo *regimai* neišreiškia ir kurioje jam tenka pasikliauti „žiburio šviesa", vis tiek, ar šis žiburys bus jo paties protas, ar gamta, ar menas, ar mokslas,— kiekviena tokia būsena yra ženklas, kad žmogus gyvena pakeliui ir kad savo tikslo jis dar nėra pasiekęs. Buvimas pakeliui nėra įvykdytas buvi-

mas, todėl turįs kartą baigtis ir būti pakeistas buvimu baigtyje. Kurdamas žmogų, Dievas pašaukia jį būti Jo paveikslu ir dalyvauti Jo valdžioje, tačiau kuriamasis aktas dar nepadaro, kad žmogus regėtų Viešpatį, kaip Jis yra savyje, ir todėl neprivalėtų „žiburio šviesos". Net ir rojiniai žmonės tokio regėjimo neturėjo, todėl buvo palenkti „gyvybės medžiui" ir viliojami „pažinimo medžio" *(Pr 2, 9)*. Kad žmogus būtų perkeltas į baigties būseną ir kad jame iš tikro apsireikštų tai, „kas mes būsime" *(1 Jn 3, 2)*, reikia *naujo* dieviškojo akto, kurį paprastai vadiname *perkeitimu* — transfiguratio. Tai savotiškas kūrybinio akto apvainikavimas, kai dieviškoji idėja pasaulyje ir Dievo paveikslas žmoguje yra įkūnijamas savo pilnatvėje. Šis aktas užbaigia kūrinijos buvimą pakeliui, užbaigia laiką ir atveria būseną amžinybėje.

Perkeitimo yra reikalingas kiekvienas padaras, kuris yra palenktas laikui. Net jeigu rojaus žmonės ir būtų pasilikę nekalti, vis tiek jie būtų buvę šio atbaigiamojo akto reikalingi. Žmonių giminės plėtimasis žemėje ir pasaulio apvaldymas būtų, tiesa, išskleidęs malonės būseną visame kosme, tačiau nebūtų padaręs, kad gamta ir žmogus būtų atsidūrę veidas į veidą su Viešpačiu. Palaiminta žmogaus veikla žemėje būtų buvusi tik parengimas atbaigiamajam Kūrėjo žygiui, anam *naujam aktui,* visuotiniam kūrinijos perkeitimui. Rojus taip pat būtų baigęsis, kaip baigsis ir mūsoji žemės istorija. Perkeitimas, būdamas kuriamojo akto pilnutinis įvykdymas, yra būtinas kiekvienam Viešpaties pašauktajam iš nebūties. Jis buvo būtinas ir Marijai, kadangi Marija taip pat yra kūrinys.

Pirmųjų žmonių kaltė atidarė žemiškosios istorijos kelią, paversdama mūsų buvimą pakeliui *nuodėminga būsena,* vadinasi, tokia, kurioje žmogus būna nusigrįžęs nuo Viešpaties ir todėl perkeitimui neprieinamas. Dievas juk negali sudievinti padaro, kuris savo laisve Jį neigia: Jis gali jį tik atmesti, perkeldamas jį į baigties būseną su visu jo neigimu, kaip tai yra atsitikę su angelais sukilėliais. Tačiau kadangi žmogus savo kaltės gailėjosi ir savo susigėdimu, kaip minėjome, šį gailestį išreiškė, Viešpats paliko jį ir toliau būti pakeliui, pažadėdamas jį pats išgelbėti iš nuodėmės. Tuo būdu tarp žmogaus sukūrimo ir būsimo perkeitimo įsiterpė dar vienas dieviškasis aktas, būtent *atpirkimas,* kaip atnaujintasis žmogaus sujungimas su Dievu ir padėjimas pagrindo perkeitimui. Po Kristaus perkeitimas gali įvykti kiekvieną akimirką, nes žmogus

dabar vėl yra atsigrįžęs į Dievą, vėl pasiruošęs Jį sutikti ir Jam atsiverti. Žmonijos istorijoje šie trys veiksmai — sukūrimas, atpirkimas ir perkeitimas — išsiskyrė ne tik dėl Apvaizdos sprendimo, bet ir dėl žmogaus puolimo. Sukūrimas įvyko prieš atpirkimą, ir perkeitimas įvyks po atpirkimo.

Marijoje pirmieji du Viešpaties Šaktai — sukūrimas ir atpirkimas — laiko atžvilgiu susijungė į vieną Nekaltojo Pradėjimo veiksmą. Nors savo esmėje juodu yra skirtingi, tačiau juodu įvyko tą pačią akimirką. Kūrybinis Viešpaties aktas pašaukė Mariją iš nebūties ir kartu apsaugojo ją, kad ji neįsijungtų į nuodėmingą Adomo paveldėjimą, gimdama iš pradinę kaltę nešančių savo tėvų. Todėl Marija pasirodė pasaulyje ne tik kaip naujas žmogiškasis asmuo, bet kartu ir kaip *Atpirktoji,* vadinasi, nešina pašventiamąja malone, kuri žmogų padaro Dievo vaiku. Vis dėlto ji nebuvo *Perkeistoji.* Ji egzistavo pakeliui, kaip ir visa žmonija. Perkeitimo atžvilgiu Marija nebuvo išlaisvinta nuo laukimo ir tuo pačiu nuo laiko su visomis savo netobulybėmis. Nors ji gyveno sąjungoje su Dievu, nors žmogiškumas atsigavo joje rojiniu pavidalu, vis dėlto *viršinis* jos gyvenimas vyko mūsosios egzistencijos erdvėje ir todėl buvo priverstas prisiimti ištisą eilę žemiškųjų sunkenybių. Kadeso rožė, pati būdama[1] be spyglių, buvo skirta augti erškėčiuotoje aplinkoje. Tiesa, Marija buvo laisva nuo tokių nuodėmės pasėkų, kurios ją išreiškia *tiesioginiu būdu,* kaip dorinė klaida, aistra, kūno priešinimasis dvasiai, mirtis (bausmės už nuodėmę prasme). Tačiau ji nebuvo laisva nuo tokių pasėkų, kurios, nors ir būdamos susijusios su žmonių ar angelų puolimu, vis dėlto net ir Kristaus atpirkimo nebuvo išveistos iš pasaulio, bet pasilieka jame ligi visuotinio perkeitimo, paliesdamos net švenčiausius žmones.

Visų pirma *kančia.* Jeigu šiandien vadiname Mariją „nuliūdusiųjų paguoda", tai todėl, kad ji pati yra iškentusi žmogiškosios egzistencijos liūdesį giliausia šio žodžio prasme. Simeono pranašautas kalavijas iš tikro pervėrė Marijos sielą, padarydamas ją tikrąja „kankinių Karaliene". Marijos kančių vertę ryšium su Kristaus atpirkimu jau svarstėme anksčiau, kalbėdami apie jos auką. Šioje vietoje minime jas tik kaip žemiškosios būsenos pradus, kurių Marija negalėjo išvengti ir kurie rodo, kad Dievo Motinos būtis, nors ir buvo atpirkta, vis dėlto pasi-

liko reikalinga perkeitimo, kaip išvadavimo pirmoje eilėje iš kančios.

Toliau — *nežinojimas*. Nors teologai ir linksta manyti, kad Marija buvo laisva nuo tokios klaidos ir nuo tokio nežinojimo, kurie liečė arba dorinę sritį, arba jos pačios pašaukimą [89], vis dėlto ši nuomonė nepaneigia *egzistencinio* Marijos nežinojimo, sudariusio jai nepatogumų, rūpesčio ir net skausmo. Kai angelas jai apreiškė, kad ji esanti Viešpaties šaukiama būti Išganytojo Motina, Marija nežinojo, kaip tai įvyks *(Lk 1, 33)*, nes nesugebėjo suprasti motinystės be vyro pažinimo. Ji nežinojo, kad Erodas slapta ketina nužudyti ką tik gimusį Jėzų (plg. *Mt 2, 13*). Ji nežinojo, kad Erodas mirė ir kad todėl jau galinti grįžti iš Egipto atgal į savo tėvynę. Ji nežinojo, kad Erodo vietoje viešpatauja jo sūnus Archelajas ir kad todėl dar yra pavojinga apsigyventi Judėjoje (plg. *Mt 2, 19—22*). Ji taip pat nežinojo, kur pasidėjo Jėzus, grįžtant jiems po Velykų švenčių iš Jeruzalės: ji ieškojo Jo „tarp giminių ir pažįstamų", o Jis tuo tarpu sėdėjo šventykloje *(Lk 2, 44)*.

Galop — *rūpestis*. Jis egzistencinės filosofijos yra vadinamas pagrindine žemiškojo buvimo nuotaika. Būdamas atsitiktinė būtybė, žmogus rūpinasi, kad savo buvime išsilaikytų, ir šis rūpestis išeina aikštėn ne tik teoriniu savo problemos sprendimu, bet kartu ir kasdieniais reikalais. Rūpestis perskverbia visą žmogaus būtybę. Jis buvo perskverbęs ir Mariją. Ji buvo susirūpinusi, kad išlaikytų nekaltybės pažadą net ir angelo apreiškimo akivaizdoje (plg. *Lk 1, 34*). Ji buvo susirūpinusi, kur galėtų pagimdyti savo kūdikį, kai „atėjo jai metas", o „nebuvo vietos užeigoje" *(Lk 2, 6—7)*. Ji buvo susirūpinusi, neradusi Jėzaus tarp giminių, ir šis rūpestis prasiveržė jai net tam tikru lyg ir priekaištu savo Sūnui: „Kam mums taip padarei?" *(Lk 2, 48)*. Pridėkime prie viso to Marijos rūpesčius svetimoje Egipto žemėje, nesvetingame Nazareto mieste; rūpesčius, pradėjus Jėzui mokyti, o žydams Jį persekioti, ir suprasime, kad *kančia, nežinojimas ir rūpestis buvo nuolatiniai Marijos žemiškojo gyvenimo palydovai.* Todėl pop. Pijus XII ir sako, kad „Mergelė Marija žemiškosios savo kelionės metu gyveno gyvenimą, pilną rūpesčio, vargo ir kančios" [90].

Šios tad trys apraiškos, bendros žemiškajai visų žmonių būsenai, rodo, kad Marija buvo reikalinga ne tik atpirkimo, apsaugant ją nuo pradinės kaltės, bet ir *per-*

keitimo, išvaduojant ją iš šios kaltės pasėkų, įsitvirtinusių pasaulio būtyje. Jeigu Marijos atpirkimas įvyko kartu su jos sukūrimu, tai perkeitimas turėjo ateiti jai žymiai vėliau. Marija turėjo jo laukti, kaip jo laukiame ir mes visi. Skirtumas tik tas, kad mums jis įvyks istorijos pabaigoje, o Marijai jis įvyko individualinio jos gyvenimo gale; mums jis bus visiems bendras, o Marijai jis buvo asmeninis; mums tarp mūsų gyvenimo ir perkeitimo įsiterpia mirtis, o Marijai perkeitimas sutapo su jos žemiškojo kelio pabaiga.

2. MARIJOS DANGUN PAĖMIMAS

Dieviškąjį veiksmą, kuriuo Marijos būtis buvo atbaigta, mes vadiname *Dangun Paėmimu.* Tai antgamtinis įvykis, kuriuo tikėta „nuo anksčiausių laikų“ [91], kuris liturginę išraišką yra radęs, kaip sakyta, jau penktajame šimtmetyje, tačiau dogmatiškai kaip tikėjimo tiesa buvo paskelbtas tik 1950 m. lapkričio 1 dieną. Dogmos apibrėžtyje yra sakoma, kad Marija, „užbaigusi žemiškojo gyvenimo kelią, su kūnu ir siela paimta į dangiškąją garbę“ [92]. Viešpats pašaukė pas save savo Motiną visa jos asmenybės pilnatve, nelaukdamas istorijos galo, nes Marija į šią nuodėmės istoriją ir nebuvo įimta. Nekaltasis jos Pradėjimas apsaugojo ją nuo pradinės kaltės, iš kurios žemės vyksmas kaip tik ir kilo. Nebuvo tad pagrindo leisti Marijos kūnui virsti dulkėmis ir laukti visuotinio prikėlimo. Mums visiems, kurie dalyvaujame Adomo nuodėmėje, tarp žemiškojo mūsų kelio pabaigos, įvykstančios mirtimi, ir mūsų perkeitimo yra įsiterpęs *laikas.* Mes „dūsaujame patys savyje, *laukdami* mūsų kūno atpirkimo“ *(Rom 8, 23).* Šį laiką perėjo net ir Išganytojas, tris dienas pasilikdamas Juozapo iš Arimatėjos kape (plg. *Lk 23, 52—55*), nes, prisiėmęs mūsų nuodėmes bei iš jų išplaukiančią mirtį, Kristus prisiėmė ir asmenybės suskaldymą kaip vieną iš skaudžiausių nuodėmės pasėkų. Tiesa, Kristus pergalėjo šį suskaldymą prisikeldamas, tačiau Jis taip pat *laukė.* Tuo tarpu Marijos buvime laukimo nebuvo. Būdama be nuodėmės, ji tuo pačiu buvo laisva ir nuo asmenybės suskilimo mirties metą. Pastarąją žemiškojo kelio akimirką Marija buvo paimta „į dangiškąją garbę“, vadinasi, perkelta į palaimintąją baigties būseną, perkeičiant visą jos būtybę ir išvaduojant ją iš žemiškosios egzisten-

cijos varžtų bei netobulybių. Marija dabar yra tokioje būsenoje, kurioje bus Kristui ištikima žmonija po visuotinio prikėlimo ir pasaulio perkeitimo. Ji yra pirmasis atstatytasis žmogus pilnutine prasme.

Šia prasme Marijos dangun paėmimas buvo nuoseklus išvystymas pirmykščio Viešpaties plano, kurį Jis buvo pradėjęs vykdyti Mirjam iš Nazareto būtyje, apsaugodamas ją nuo pradinės kaltės. Tai buvo „tarsi vainikas ir užbaiga" tos didžiosios privilegijos, kurią vadiname Nekaltuoju Pradėjimu. Tiktai tikint, kad Dievo Motina su kūnu ir siela gyvena amžinojoje garbėje, „pilnesne bei ryškesne šviesa" nušvinta ir malonės Pilnoji. „Šios dogmos siejasi viena su kita vidiniu būtinumu" [93]. *Nekaltasis Pradėjimas taip santykiauja su Dangun Paėmimu, kaip pagrindas su užbaiga.* Nekaltuoju Pradėjimu Marija buvo paruošta, iš vienos pusės, būti Išganytojo Motina, iš kitos — atsistoti priešais rojaus žaltį kaip jo priešininkė ir pradėti su juo kovą žmonijos vardu. Fizinė Marijos Motinystė buvo Kalvarijos kalne išplėsta ligi visuotinės dvasinės Motinystės: visas mistinis Kristaus Kūnas — Bažnyčia virto dabar Marijos vaikais. Ontologinė Marijos priešginybė šėtonui išsiskleidė į veiksmingą priešinimąsi jo užmačioms atpirktojoje žemės istorijoje ir į sėkmingą žmonijos globojimą nuo jo puolimų bei skundų.

Visa tai jau buvo pagrįsta Nekaltuoju Pradėjimu. Tačiau žemiškosios egzistencijos varžtai neleido Marijai šio dvilypio pašaukimo išvystyti ligi jo viršūnės. Tuo tarpu paimta į dangiškąją garbę, ji tęsia toliau savo tarnybą, nebekliudoma žmogiškųjų netobulybių. *Nekaltoji išskleidžia savo grožį Paimtosios pavidalu.* Visi lūkesčiai, kuriuos žmonija buvo sudėjusi į Mariją, dangun paėmimu buvo įvykdyti aukščiausiu laipsniu. Paimtoji stovi pasaulio akivaizdoje kaip *Genezės Moteris,* žalčio priešininkė, nebuvusi jo valdžioje nei siela, nei kūnu, nes kūno virtimas dulkėmis kaip bausmės už nuodėmę išraiška (plg. *Pr 3, 19*) taip pat būtų buvęs viršinis slibino pergalės ženklas. Ji reiškiasi kaip *Evangelijos Motina,* globėja ir užtarytoja, esanti pas savo Sūnų ir nuolatos Jį prašanti, kad nepritrūktų vyno mūsų vestuvėse. Ji galop veikia kaip *Apreiškimo Mergelė,* būties Karalienė, apsiausta saule ir apvainikuota žvaigždėmis, kovojanti su slibinu už jai Golgotoje patikėtą žmoniją. Marijos priešybė šėtonui, visuotinė jos Motinystė ir kovingoji jos galia apsireiškia dangaus garbėje visa savo pilnatve. Ji stovi šalia savo

Sūnaus kaip Jo didžioji Padėjėja ir bendradarbiauja Jo atpirkimo plėtime „nuo jūros ligi jūros“ *(Ps 71, 8)*.

Ką sako mums šis nuostabus įvykis? — Marijos atžvilgiu jis rodo, kad Dievo Motinos ir visų mūsų globėjos bei atstovės buvimas yra užbaigtas, visiškai jame įvykdant Kūrėjo planą. Tačiau ką jis sako mūsų tikėjimui apskritai? Nors Dangun Paėmimo dogma buvo paskelbta Bažnyčios istorijoje gana vėlai, vis dėlto ji nėra be ryšio su kitomis mūsų tikėjimo tiesomis, nes Krikščionybės dogmos nestovi šalia viena kitos, bet jos yra vieno organizmo dalys: jos papildo viena kitą ir viena kitą nušviečia. Kokios tad šviesos viena iš šių dalių — Dangun Paėmimas — meta į visumą?

Yra visiškai tikra, kad Kristus atpirko žmoniją, pergalėjo mirtį, išskaistino žmogiškumą savo prisikėlimu ir vėl sujungė mus su Dievu savo „kryžiaus krauju“ *(Kol 1, 20)*. Pasaulis po Kristaus esmingai yra kitoks savo santykiuose su Kūrėju negu prieš Kristų. Bet štai Kristus „buvo pakeltas aukštyn“, ir debesys uždengė Jį nuo žmonių akių *(Apd 1, 9)*. Žmonės pasiliko žemėje, žiūrėdami į dangų ir laukdami antrojo Jo atėjimo, kuris išganomąjį Jo žygį užbaigs. Tačiau ligi tol? Ar Jo atpirkimas pasiliks tik ontologinėse žmonijos gelmėse, neprasiveržęs istorinėje jos egzistencijoje? Ar jis neapsireikš visa savo galia bei pilnybe jokiame *istoriniame* asmenyje? Ar jis pasiliks paslėptas ligi pasaulio galo ir todėl bus daugiau pažadas negu įvykdymas? — Į tai atsakymą kaip tik ir duoda Dangun Paėmimo dogma.

Jeigu Marija yra su siela ir kūnu dangiškojoje garbėje, tai Kristaus atpirkimas yra ne tik *esminis* žmonijos išvadavimas, bet jau ir *egzistencinis* šio išvadavimo vykdymas mūsų istorijoje. Jis yra ne tik pažadas, bet ir tikrovė, įvykusi Mirjam iš Nazareto asmenyje. Jis yra duotas žmonijai ne tik bendrai, bet ir kiekvienam iš mūsų individualiai, nes yra išsiskleidęs vienoje iš mūsų giminės dukterų. *Dangun Paimtoji stovi prieš mūsų akis kaip Kristaus atpirkimo nusileidimas visa savo pilnatve į žemiškąją tikrovę.* Bizantinės liturgijos giedamas stovinčiųjų himnas vadina Mariją „prisikėlimo išspinduliavimu“. Ir labai teisingai. Prisikeldamas Kristus perkeitė žmogiškąją prigimtį, tačiau šis perkeitimas aną Sekmadienio rytą nepalietė nė vieno žmogiškojo *asmens* istorinėje jo tikrovėje. Jis tik sudarė perkeitimui galimybę, išplisdamas Kristaus nešamoje žmogybėje ir tuo pačiu padėdamas ontologinį

pagrindą visuotiniam perkeitimui. Pirmą sykį šis ontologinis pagrindas, ši atdara galimybė suspindėjo Marijos konkrečiame asmenyje. Dievo Motinos perkeitime Kristaus atpirkimas įgijo sklindančiąją prasmę, pradėdamas vykti atskiruose žemės žmonėse. Iš ontologinės plotmės, nešamos Kristaus žmogybėje, jis nusileido į egzistencinę mūsų tikrovę. Tuo būdu Marijos Dangun Paėmimas virto mums regimu ženklu, kad atpirkimas nėra tik kažkoks moralinis Dievo permaldavimas, kaip jį supranta protestantizmas, bet tikras *keičiamasis aktas,* jau pradėjęs vykti mūsų istorijoje ir palietęs Marijos tiek sielą, tiek kūną. Dangun Paimtoji yra šios pradžios įrodymas ir todėl savotiška garantija, kad šis dieviškasis aktas savo laiku palies ir mus visus.

Pastatydama prieš pasaulio akis Paimtąją, *Šventoji Dvasia* dogmos pavidalu davė atsakymą į dabartinį žmonijos sąmonėje vis labiau įsigalintį atpirkimo sumoralinimą ir supsichologinimą. Bažnyčia juk yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus; jos pašaukimas yra nešti Kristaus atpirkimą į visas tautas, vadinasi, plėsti aną ontologinį pagrindą laike ir erdvėje, sudarant tuo būdu vis didesnę galimybę galutiniam keičiamajam aktui antruoju Išganytojo atėjimu. Bet štai šis esminis Bažnyčios uždavinys, šis istorinis jos pašaukimas kaip tik dabar pradedamas vis labiau pamiršti, pakeičiant jį socialine, kultūrine, dorine, psichologine Bažnyčios įtaka tautoms. Šiandieninė žmonija mielai pripažįsta, kad Bažnyčia švelnina papročius, vykdo teisingumą, remia kultūrinius darbus, globoja vargšus, ragina žmones į doresnį gyvenimą. Ne vienas fabrikantas organizuoja savo darbininkams pamaldas šventadieniais, nes paskui darbininkai yra uolesni darbo dienomis. Ne vienas dvarininkas siunčia savo tarnus sakramentų, nes paskui tarnai nevagia ir negadina turto. Ne vienas psichiatras pataria savo pacientams eiti išpažinties, nes paskui ligoniai darosi ramesni ir duodasi lengviau gydomi. Šios rūšies Bažnyčios kaip atpirkimo įstaigos įtaka daugelio yra suprantama ir labai vertinama. Tačiau kad atpirktasis žmogus „yra naujas sutvėrimas" *(2 Kor 5, 17),* kad su Kristaus mirtimi bei prisikėlimu užsibaigė senasis pasaulis ir „visa pasidarė nauja", kad išganymas palietė ne tik egzistencijos kasdienybę — socialinę, moralinę, psichologinę, kultūrinę,— bet ir pačią žmogiškosios būties gelmę,— šis dalykas, šis ontologinis atpirkimo bruo-

žas šiandien yra nebesuprantamas arba laikomas kažkokia svajone.

Prieš šitą tad psichologizmą bei moralizmą ir stoja Dangun Paimtoji kaip *perkeistasis žmogus* ne savo paviršiumi, bet pačiu žmogiškuoju savo pradu. Ji stovi kaip atsakymas į dabartinį Kristaus atpirkimo pergyvenimą, rodydama, kad jis yra ne egzistencijos kasdienybės padailinimas, bet jos perkeitimas; ne priemonė sėkmingiau žemėje įsitaisyti, bet kelias jai palikti; ne žlugimas mirties akimirką, bet prisikėlimas ir amžinasis gyvenimas garbėje. *Ontologinio bruožo iškėlimas Kristaus atpirkime yra Dangun Paėmimo dogmos aktualybė mūsų laikams.* Kas atidžiau stebi dabarties pasaulio religinę sąmonę, turi pripažinti, kad Marijos Dangun Paėmimo paskelbimas tikėjimo tiesa buvo padarytas pačiu geriausiu metu. Žmonijai vis labiau religijoje ieškant žemiškosios paguodos ir sėkmės, prieš ją iškyla Toji, kuriai jos Sūnaus pasiuntinybė tarnavo ne psichologiniam nusiraminimui, ne apsirūpinimui, net ne garbei (kol Marija gyveno žemėje, apie ją mažai kas kalbėjo, kaip ir apie visas Izraelio moteris), bet būties atnaujinimui. Ji pirmoji šį atnaujinimą patyrė ir kartu nurodė, kaip mes Kristaus išganymą turime suprasti, pergyventi ir vertinti: kaip pasiuntinybę įkurti naujam dangui ir naujai žemei (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*).

3. MARIJOS MIRTIES KLAUSIMAS

Atidesnis skaitytojas galėjo pastebėti, kad autorius, kalbėdamas apie Marijos Dangun Paėmimą, sąmoningai vengia *mirties* žodžio ir sąvokos. Iš sykio atrodo, kad Marija, kaip ir visi žmonės, neišskyrus nė paties Kristaus, užbaigė žemiškąjį savo kelią mirtimi, paskui buvo dieviškosios galybės prikelta iš mirusiųjų ir paimta į dangiškąją garbę. Vis dėlto šis dalykas nėra toks savaime aiškus, kaip apie jį paprastai galvojama. Tai ypač krinta į akis dogmatiniame Dangun Paėmimo tiesos apibrėžime, kuriame sakoma, kad Marija buvo su kūnu ir siela paimta į dangų, „užbaigusi žemiškojo gyvenimo kelią — expleto terrestris vitae cursu“ [94]. Beskaitant šiuos žodžius, tuojau kyla klausimas, kodėl čia nepasakyta „mirusi, po mirties, prikelta iš mirusiųjų“ ar kaip kitaip, kas aiškiai išreikštų Marijos mirties faktą? Nėra abejonės, kad ieškant tinkamos formulės šiai tiesai, popiežiui siūlėsi žodžiai, slepią

Marijos mirties prasmę, tačiau jis juos atmetė, pasirinkdamas tokią formulę, kuri mirtį gali reikšti, bet gali jos ir nereikšti. Tuo popiežius norėjo pasakyti, kad Dangun Paėmimo dogma Marijos mirties klausimo savin neįima, bet priešingai, „rūpestingai nuo jo atsiriboja“ [95]. Žinoma, tai nėra *įrodymas,* kad Marija nėra mirusi, kaip tai mėgino daryti pora italų teologų. Vis dėlto tai yra *nurodymas,* kad Marijos mirties problema tebėra atvira ir kad galima jai paieškoti vienokio ar kitokio sprendimo.

Krikščioniškojoje tradicijoje yra nemaža kalbama apie Marijos mirtį (šv. Modestas, šv. Andriejus Kretietis, šv. Germanas Konstantinopolietis, šv. Jonas Damaskietis ir t. t.). Tačiau labai būdinga, kad beveik visuomet šiai mirčiai teikiamas *kitoks pobūdis* negu apskritai žmonių gyvenimo pabaigai. Šv. Teodoras Studitas sako, kad jis regįs Mariją „greičiau užsnūdusią negu mirusią“ [96]. Šv. Germanas, Konstantinopolio patriarchas, teigia, kad Marija turėjusi „prisiimti mirtį tarsi miegą“ [97]. Šios minties įtakoje Rytų Bažnyčia šventę, kurios liturgijoje yra minimas Marijos išsiskyrimas iš žemiškojo gyvenimo, pavadino „Marijos užsnūdimu“ (dormitio). Šiuo vardu ir Vakarų Bažnyčia ilgai šventė rugpjūčio 15 dieną. Tik vėliau ši šventė buvo pavadinta Dangun Paėmimu (assumptio). Naujaisiais laikais šv. Pranciškus Salezietis, atsiremdamas į šv. Matildos regėjimą, pasak kurio Marija mirusi dėl dieviškosios meilės įtampos, išvystė ištisą jos mirties teoriją, kurios pagrinde glūdi Marijos ilgesinga meilė savo Sūnui. Tai buvusi neįsivaizduojamai švelni mirtis, tačiau deginanti, ir Marija sudegusi ant šio aukuro „kaip meilės auka“ [98].

Sutikime, kad visuose šiuose posakiuose esama tam tikro sužmoginimo. Tačiau visi jie būdingi tuo, kad mėgina Marijos mirtį atskirti nuo visų kitų žmonių mirties; atskirti tuo, kad *neteikia jai agonijos pobūdžio.* Kitaip tariant, krikščioniškoji tradicija saugo Mariją nuo tos absoliutinės vienatvės merdėjimo metu, kai žmogus pasilieka vienų vienas didžiam ir lemtingam apsisprendimui. Per šitokią vienatvę yra perėjęs ir Išganytojas. Kybodamas ant kryžiaus, Jis skundėsi: „Mano Dieve, mano Dieve, kam palikai mane“ *(Mk 15, 34).* Mirdamas dėl mūsų nuodėmių, Jis prisiėmė ne tik fizinę mirties pusę savo kūnu, bet ir ontologinį jos pobūdį, jos atveriamą nebūtį, kurioje net Viešpats yra neberandamas, ir perėjo per šią būties naktį, nešinas didžiu nusilenkimu Dievo valiai. Ta-

čiau Marijai šitoks perėjimas nėra taikomas. Kaip visa krikščioniškoji tradicija vieningai teigia, kad Marijos kūnas nesupuvo, taip lygiai ji nenori pripažinti, kad Marijos dvasia būtų iškentusi agoniją arba aną Dievo pranykimą nebūties tamsoje. Kūno apsaugojimas nuo suirimo po mirties ir dvasios apsaugojimas nuo Dievo nerandamybės merdėjimo metą yra du pradai, kurie, atrodo, esą esminiai Marijos išsiskyrimui iš žemiškojo gyvenimo suprasti.

Marijos mirties klausimas aiškėja tik apskritai žmogiškosios mirties šviesoje. Jei žemiškosios istorijos metą žmogus iš buvimo pakeliui eina į baigties būseną *per mirtį*, tai yra pradinės kaltės pasėka. Rojuje mirties nebuvo. Iš Dievo rankų išėjęs žmogus turėjo ir pats nemirti, ir sykiu vaduoti žemę iš joje siautusio mirties dėsnio, nes „mirties Dievas nepadarė ir nesidžiaugia gyvųjų žlugimu: Jis visa sukūrė buvimui" *(Išm 1, 13)*. Jeigu mirtis įsiveržė ir į žmogaus buvimą, tai tik todėl, kad mūsų tėvai nusilenkė žalčiui, kuris „buvo galvažudys nuo pat pradžios" *(Jn 8, 44)*. Jie prisiėmė jo valdžią, o su ja kartu ir jo visur skleidžiamą mirties dėsnį, kadangi „nuodėmės atlygis yra mirtis" *(Rom 6, 23)*. „Nežlungamą sukūrė Viešpats žmogų ir padarė jį savo esmės paveikslu, tačiau per velnio pavydą mirtis įėjo į pasaulį, ir ją patiria tie, kurie jam (velniui) priklauso" *(Išm 2, 23)*.

Nuosekliai tad tasai, kuris yra be nuodėmės pačioje savo prigimties sąrangoje, kuris velniui nėra priklausęs nė vieną akimirką, mirties dėsnio savyje nenešioja. Tokio žmogaus atlygis yra ne mirtis, kylanti iš atsitraukimo nuo Dievo, bet „amžinasis gyvenimas" *(Rom 6, 23)*. Marijai ši išvada tinka visu svoriu. Dievo Motina buvo be nuodėmės ne išlaisvinimo, bet apsaugojimo prasme. Ji buvo be jokios nuodėmės: be pradinės ir be asmeninės. Kokiu tad būdu galėjo jos būtybė būti palenkta anam „nuodėmės atlygiui"? Kančios buvimas Marijos gyvenime yra visai kitos prasmės dalykas. Eidama žemiškąjį savo kelią per mūsosios egzistencijos erdvę, Marija kentėjo ne todėl, kad ji pati būtų šiame kelyje klupusi, bet todėl, kad ji egzistavo drauge su mumis ir todėl drauge su mumis kentėjo (conpassio). *Marijos žemiškoji kančia buvo dalyvavimas žmonių kančioje.* Simeonas, pranašaudamas šventykloje, kad Marijos „sielą pervers kalavijas", čia pat nurodė ir šio pervėrimo tikslą: „Kad būtų atidengtos daugelio širdžių mintys" *(Lk 2, 35)*. Kitaip sakant, *Marijos kančioje turėjo skaidrėti kenčianti žmogaus širdis.* Būda-

ma kito užjaučiama bei pergyvenama, kančia yra tam tikra prasme pasidalinama ir todėl palengvinama. Kęsdamas kito kančią, žmogus reikšmingiausiai būna drauge ir todėl geriausiai vykdo žmogiškąjį buvimą. Dalyvaudama tad mūsų kančiose, Marija jas išskaidrino, pakilnino, padarė vertingas Dievo akyse. Tuo ji parodė, kad ji iš tikro yra pašaukta būti *Padėjėja* ne tik savo Sūnui, bet ir visiems žmonėms, gautiems Kristaus paskyrimu nuo kryžiaus.

Viso to negalima pasakyti apie mirtį. Mirtis yra absoliučiai *asmeninis* dalykas. Kiekvienas žmogus miršta vienas ir vienišas. Niekas negali kito mirties pergyventi ir todėl ja su kitu pasidalinti. Vienas vienintelis, kuris prisiėmė ant savęs mūsų mirtį, ją iškentė ir todėl pergalėjo, buvo Kristus — Dievažmogis. Tačiau jokiam žmogiškajam *asmeniui* nėra įmanoma dalyvauti kito mirtyje. Jeigu tad Marijai buvo lemta mirti, ji taip pat turėjo mirti pati viena savą asmeninę mirtį. Tačiau *šitokia* mirtis kaip tik ir yra nuodėmės pasėka ir regimiausia jos apraiška. Kokiu tad pagrindu ji būtų galėjusi paliesti nekaltą Marijos būtybę? *Religinio pagrindo Marijos mirčiai nėra.*

Kai kas mėgina Marijos mirtį sieti su Kristaus mirtimi kaip atpirkimo priemone. Būdama Kristaus Padėjėja išganomajame Jo žygyje, Marija, sakoma, sujungusi savo mirtį su savo Sūnaus mirtimi ir tuo būdu mirusi laisvu savo apsisprendimu, kad būtų bendrininkė žmonijos išgelbėjime ligi galo. Nors šis pagrindas ir slepia savyje didelį žmogiškąjį kilnumą, tačiau *dogmatiškai* jis yra visiškai silpnas. Jis būtų iš tikro stiprus, jeigu Marija būtų mirusi kartu su Jėzumi Kalvarijos kalne. Tuomet iš tikro ji būtų savo mirtį sujungusi su Kristaus mirtimi į vieną išganomąjį dangiškojo Tėvo pagarbinimą ir permaldavimą už visos žmonijos nuodėmes. Tačiau Marija mirė tik keliolika metų po Golgotos dramos, vadinasi, tada, kai atpirkimo darbas jau buvo baigtas ir kai jam beliko tik skleistis žemės istorijoje. Po kryžiumi Marija kentėjo tik dvasiškai. Mirti už žmoniją ir laisvoje savo aukoje sunaikinti nuodėmingą žmogaus prigimtį buvo skirta tik vienam Kristui, ir Jo vieno mirtis atpirko pasaulį. Vėlesnė Marijos mirtis galėjo turėti su Kristaus mirtimi tik grynai moralinį ryšį, kaip ir kiekvieno kito krikščionio mirtis, nes „jei mes mirštame, tai mirštame Viešpačiui" *(Rom 14, 8)*. O šis ryšys yra per silpnas, kad pagrįstų Marijos mirties prasmingumą bei reikalingumą.

Visa tai mus verčia padaryti išvadą, kad *mūsiške mirtimi Marija iš tikro nemirė.* Mirtis kaip nuodėmės pasėka, kaip bausmė už kaltę jos paliesti negalėjo. Čia glūdi priežastis, kodėl krikščioniškoji tradicija iš Marijos „mirties" išskiria agoniją ir kūno suirimą. Tačiau šiuos du pradus išskyrus, mirtis pasidaro visiškai kito pobūdžio ir kitos prasmės: ji yra ne mirtis tikra šio žodžio prasme, vadinasi, ne „nuodėmės atlygis", bet tiktai žemiškojo kelio *pabaiga.* Štai kodėl Marijos atveju ji yra vadinama užsnūdimu (dormitio), užbaigimu (terminus), perėjimu (transitus), gimtadieniu (natalicium), pertraukimu (pausatio). Krikščioniškoji sąmonė nedrįsta Marijos išsiskyrimui iš žemiškosios būsenos taikyti aiškaus *mirties* termino, nes jis yra apsunkintas nuodėmės paveldėjimu.

Jeigu vis dėlto mums reiktų pozityviai pasakyti, *kokiu būdu*[99] Marija užbaigė žemiškąjį savo kelią, drįstume teigti, kad tai įvyko *pačiu jos būties perkeitimo aktu.* Kaip Marijoje atsinaujino rojinis žmogiškumas, taip joje įvyko ir rojinio žmogaus kelio užbaigimas. Rojaus žmonės juk nebūtų mirę, tačiau žemėje amžinai taip pat būtų nepasilikę. Jie būtų buvę irgi „paimti į dangų", vadinasi, perkeisti ir perkelti į baigties būseną, į tiesioginį Viešpaties regėjimą. Sukurta pagal rojinį žmogaus pirmavaizdį, Marija kaip tik ir buvo vedama rojaus keliu bent savo esmėje: *ji buvo perkeista, nepatirdama prieš tai mirties tragikos.*

Kad tai nėra tik pradingusios rojinės būsenos atsinaujinimas, bet kartu ir nurodymas į istorijos pabaigos įvykius, liudija mums šv. Paulius, rašydamas korintiečiams, kad „mes, tiesa, *ne visi mirsime,* bet visi būsime perkeisti" *(1 Kor 15, 51)*[100], ir pamokydamas tesalonikiečius, kad Kristaus atėjimo valandą „prisikels visų pirma mirusieji", o paskui „mes, kurie *dar esame pasilikę gyvi,* būsime sujungti su anaisiais ir pakelti debesyse į orą Kristaus linkui" *(1 Tes 4, 16—17).* Perkeitimo veiksmas laikų pabaigoje paliečia visus: tiek mirusiuosius, tiek dar pasilikusius gyvuosius. Kodėl tad jis negalėjo paliesti ir gyvos esančios Marijos? Mirtis nėra būtina sąlyga perkeitimui. Ji yra tik *nuodėmingos* žemiškosios istorijos apraiška. Tačiau kai istorija antruoju Kristaus pasirodymu esti užbaigta arba kai žmogus yra į šią istoriją iš viso neįjungtas, perkeitimas gali ateiti ir be mirties. Jeigu tad teigiame, kad Marija užbaigė žemiškąjį savo kelią ne mirtimi mūsąja prasme, bet tiesioginiu dieviškojo perkeitimo aktu, tai tuo išreiškiame tik tai, kas būtų buvę su *visais* žmo-

nėmis rojuje ir kas, pasak šv. Pauliaus, bus su *kai kuriais* žmonėmis, pasibaigus pasaulio istorijai. Marija yra *šitokio* perkeitimo pirmonė, kaip ji buvo ir atpirkimo pirmonė.

Be abejo, mes nežinome, kokią įtaką perkeitimas turi mūsajam gyvybės pradui. Kad jis jo nesunaikina, yra savaime aišku, nes tokiu atveju jis būtų ne žmogaus išskaistinimas, bet jo nužudymas. Tačiau kad jis sukrečia visą žmogaus būtybę, yra visiškai tikra. Apaštalai, išvydę Taboro kalne persikeitusį Kristų, „puolė ant veido ir labai išsigando" *(Mt 17, 6)*. Žmogaus susidūrimas su dieviškumo dvelktelėjimu sujudina jį ligi pat gelmių. Tuo labiau jis sujudina jį, jeigu jis yra ne praeinantis regėjimas, bet įvykis asmeninėje būtyje. Šia prasme galima iš tikro kalbėti apie savotišką perkeičiamojo žmogaus „mirimą", apie savotišką jo pojūčių ir kasdieninės jo sąmonės nutilimą, kaip tai įvyksta šventųjų ekstazėse. *Mistinė ekstazė ir perkeitimas yra tarp savęs labai panašūs.* Ekstazė juk ir yra ne kas kita, kaip *praeinantis* baigties būsenos pergyvenimas: tik psichologinis, todėl nepasiliekantis. Tačiau jeigu šis pergyvenimas virstų ontologiniu, vadinasi, būtų įvykdytas žmogaus būtyje, žmogus savaime būtų perkeistas, vadinasi, užbaigtų žemiškosios egzistencijos kelią.

Ekstazės ištiktas žmogus savotiškai „miršta" pasauliui, kad visas susitelktų tiktai apie Dievą. Kai šv. Pranciškus Asyžietis 1205 m. vieną vasaros naktį išgirdo iš gamtos prabylantį Viešpatį, jo širdis patvino tokiu saldumu, jog jis nieko kito nebejautė; net jeigu jam kas sąnarį po sąnario būtų pjaustęs, jis būtų nepastebėjęs ir nesujudėjęs [101]. Šv. Jonas nuo Kryžiaus savo eilėraštyje „Giesmė sielos ir jos Sužadėtinio" prašydina sielą, kad Sužadėtinis nužudytų ją savo žvilgiu ir grožiu, o „Gyvosios meilės liepsnoje" jis sako, kad šis nužudymas pakeičia mirtį gyvenimu [102]. *Ekstazė yra mirimas,* tačiau šio mirimo esmė yra visiškai kitokia negu mirties mūsąja prasme, mirties kaip „nuodėmės atlygio". Ekstazės metu siela ne tik nenutolsta nuo Dievo, ne tik nesiskundžia, kodėl Viešpats yra ją palikęs tamsoje, kaip tai esti mirties agonijoje, bet priešingai, ji taip artimai prie Jo prisiglaudžia, jog šis artimumas jai darosi beveik nebepakeliamas, beveik naikinantis prigimtąją jos egzistenciją „meilės smūgiu" (šv. Matilda).

Nėra tad abejonės, kad perkeitimo veiksmas užbaigė žemiškąją Marijos gyvybę, ją sukrėsdamas, nutildydamas jos pojūčių veikimą, nuramindamas jos troškulius, vadi-

nasi, ją savotiškai *numarindamas*. Šia prasme ir galima sakyti, kad Marija mirė, nes prigimtas jos gyvybės funkcionavimas iš tikro baigėsi. Tačiau ši užbaiga įvyko ne *agonijos* būdu, vadinasi, ne gyvybei tolstant nuo dvasios ir žmogaus asmenybei skylant, kaip tai yra mūsojoje mirtyje, bet gyvybei persikeičiant į visišką sutartinę su dvasia, į visišką paklusimą dvasios esmei. *Perkeitimo akte gyvybė nutyla todėl, kad dvasia prabyla visa savo galia.* Tačiau gyvybė čia dvasios nepalieka, žmogaus asmenybė nesuskyla, ir „žemiškojo buvimo namai" nėra sugriaunami, kaip apie mūsąją mirtį sako gedulingųjų Mišių prefacija („dissoluta terrestris hujus incolatus domo"). Nors iš viršaus perkeitimo aktas ir yra į mirtį panašus, savo esmėje tačiau jis yra mirčiai kaip tik priešingas.

Galima todėl sakyti, kad Marija *mirė,* tačiau reikia į šiuos žodžius dėti visiškai kitokį turinį. Marija mirė žemiškajai būsenai, tačiau ji nemirė prasme gyvybės žlugimo ir jos atsiskyrimo nuo dvasios. *Ji mirė ekstatine mirtimi,* vadinasi, patyrė keičiamąją Dievo galią, kuri užbaigė jos žemiškąjį kelią, išėmė ją iš laiko bei erdvės ir perkėlė į baigties būseną; perkėlė jos asmenybės pilnybėje: „su siela ir kūnu", kaip sakoma dogmoje. Todėl šv. Pranciškaus Saleziečio nuomonė, kad Marija sudegusi dieviškosios meilės liepsnoje, gali būti visiškai priimama tik suprantant šį sudegimą ne kaip ilgesingą graužimąsi ir todėl fizinį nykimą, bet kaip vis didėjantį artinimąsi prie Viešpaties, kurio pastarasis meilės šūksnis pakvietė Jo Motiną į amžinąją garbę.

4. SAULĖTOJI MOTERIS

Dangun Paėmimu Marijos būtis buvo užbaigta. Pirmykštis Viešpaties sumanymas sukurti Moterį „visą gražią" ir pastatyti ją šalia Kristaus kaip Padėjėją buvo įvykdytas ligi galo. Logos Sužadėtinė ir Išganytojo Motina grįžo iš savo buvimo pakeliui į amžinąsias buveines, kad būtų ir toliau bendrininkė atpirktosios žmonijos vedime į visuotinį išvadavimą ir į galutinę žalčio pergalę istorijoje. Vis dėlto dangiškasis Marijos bendradarbiavimas vyksta jau kitokiu pavidalu negu žemėje. Ligi angelo apsilankymo Nazarete Marija buvo *Nekaltoji Mergelė,* pilna malonės, savotiškas rojaus atsinaujinimas žmonių giminėje. Tačiau ši rojaus gėlė augo Palestinos žemėje visiškai

nežinoma. Nazareto namelio erdvė buvo grynai privatinė, nepastebima ir nevertinama.

Angelo pasveikinimas pavertė šią erdvę didžio įvykio vieta. Tardama savo „tebūnie", Marija tapo *Motina* Dievo Sūnaus, kuris savo pasirodymu žemėje tarsi kalaviju perskyrė žmoniją į dvi dalis (plg. *Mt 10, 34—37*). Kristui buvo skirta būti visatos Karaliumi, vadinasi, stovėti pasaulio viešumoje, jam vadovaujant, jį pašvenčiant ir teisiant. Todėl ir Marija kaip šio Karaliaus Motina pralaužė tylaus savo buvimo sienas ir išėjo į kelią, į kurį buvo nukreiptos visų žmonių akys. Nežinomos moteriškės šūktelėjimas Kristui: „Palaiminta įsčia, kuri Tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai" *(Lk 11, 27)*, buvo pasaulio balsas, skiriamas Jo Motinai: *garbės balsas,* kuriuo žmonija išreiškė savo nuostabą tąja, kuri pagimdė mums Gelbėtoją. Kaip Motina Marija ėjo paskui savo Sūnų visą žemiškąjį Jo kelią nuo prakartėlės Betliejuje ligi palaidojimo Arimatėjos Juozapo kape. Paskui šv. Jonas pasiėmė ją „pas save" *(Jn 19, 27)*. Motiniškasis jos vaidmuo savam Sūnui buvo atliktas. Jėzus grįžo pas dangiškąjį Tėvą, ir Marijai, kaip fizinei Jo Motinai, nebeliko kas žemėje veikti.

Paėmimu į dangų prasidėjo trečiasis Marijos buvimo tarpsnis — nebe kaip kuklios Mergelės, nebe kaip savo Sūnų auginančios ir globojančios Motinos, bet kaip *Didžiosios Padėjėjos,* kurios veikla apima visą žmoniją ir skleidžiasi visoje istorijoje. Paimta į dangų Marija stovi pasaulio akivaizdoje *Saulėtosios Moters* pavidalu.

Kalbėdami apie Marijos apreiškimą, esame minėję, kad šv. Jonas savo regėjimuose yra matęs *ženklą:* „Saule apsiausta moteriškė, mėnulis po jos kojomis ir ant jos galvos dvylikos žvaigždžių vainikas" *(Apr 12, 1)*. Ką reiškia šis ženklas? Kas yra ši Saulėtoji Moteris? Nėra abejonės, kad visų pirma ji reiškia *Bažnyčią.* Šios Moters vaikai, „kurie laiko Dievo įsakymus ir turi Jėzaus Kristaus liudijimą" *(Apr 12, 17)*, yra visi atpirktieji ir Kristui ištikimi žmonės. Jos pabėgimas į dykumas nuo žalčio persekiojimų, „kur ji turėjo Dievo paruoštą vietą" ir buvo „nuo žalčio saugi" *(12, 6—14)*, reiškia Bažnyčios santykį su pasauliu ir jos globojimą tiesioginiu Viešpaties įsikišimu. Jos šauksmas gimdant ir kentėjimas gimdymo skausmų (plg. *12, 2*) yra nurodymas į Evangelijos plitimo sunkenybes žemėje. Visi šie simboliniai vaizdai gražiai tinka Bažnyčiai. Ir vis dėlto Saulėtoji Moteris Bažnyčia *kaip bendruomene* neišsisemia. Jos pagimdytas Berniukas, tu-

rėjęs „valdyti visas tautas geležine lazda“ *(12, 5)*, aiškiai yra *Kristus*. Bet jeigu taip, tuomet Jo Gimdytoja, ana Saulėtoji Moteris, yra ne kas kita, kaip *Marija*, nes juk ne Bažnyčia pagimdė Kristų, bet *Kristus įkūrė Bažnyčią*. Štai kodėl ir pop. Pijus X, aiškindamas šv. Jono regėtą didelį ženklą, sako, kad „kiekvienas juk žino, jog ši moteris reiškia ne ką kitą, kaip Mariją“ [103]. Vadinasi, *Bažnyčia ir Marija susijungia šv. Jono regėjime į vieną Saulėtosios Moters vaizdą*. Bažnyčia įgyja asmeninių Marijos bruožų, o Marijos tarnyba išplinta ligi visuotinumo.

Šis glaudus ryšys mums sakyte sako, kad *Marija yra Bažnyčios pirmavaizdis*. Jeigu Bažnyčia yra Kristaus atpirkimo skleidėja istorijoje, tai šis atpirkimas juk visų pirma įvyko Marijoje: Bažnyčia vykdo tai, kas Marijoje buvo pradėta kaip išganymo pirmonė. Jeigu Bažnyčia *dvasiniu* būdu per sakramentinę malonę apgyvendina Dievą žmogaus sieloje, tai ji čia tik plečia tą patį veiksmą, kurį atliko Marija, pagimdydama Dievą žmonijai *fiziniu* būdu. Jeigu Bažnyčia mus visus apglobia ir saugo nuo slibino smūgių, permaldaudama Dievą šv. Mišių kasdieninė auka, tai ji čia tik vykdo Marijos globą, kuriai pats Kristus patikėjo žmoniją nuo kryžiaus. Kitaip sakant, *bendruomeninės funkcijos Bažnyčios veikloje yra asmeninių Marijos funkcijų suvisuotinimas*. Kiek Bažnyčia yra atpirktoji *žmonija*, tiek ji yra Marijos istorinis išsiskleidimas. Štai kodėl šv. Jonas išreiškė Bažnyčią ir Mariją tuo pačiu Saulėtosios Moters simboliu. Kiek Saulėtoji Moteris yra bendruomenė, tiek ji reiškia Bažnyčią; kiek ji yra asmuo, tiek ji reiškia Mariją. Savo santykyje su Dievu Bažnyčia ir Marija yra tas pats dalykas, tik svarstomas kitu atžvilgiu: Marija yra Bažnyčia asmeniniu pavidalu, ir Bažnyčia yra Marija bendruomeniniu pavidalu.

Saulėtoji Moteris yra Marijos objektyvacija jos baigties būsenoje. Paimta į dangų, ji stovi priešais mus kaip Bažnyčios regimybė bei reiškėja. Gyvendama žemėje, Marija taip pat buvo Bažnyčios pirmavaizdis, tačiau neregimai. Išvaduota iš žemiškųjų sunkenybių, ji iškyla pasaulio akivaizdoje kaip Bažnyčios įvykdymas. Paimtojoje mes iš tikro regime, kas yra Bažnyčia savo esmėje: *tai žmonija, atvėrusi savo prigimtį Logos veikimui ir Jį įėmusi į save*. Joje taip pat mes regime, kas Bažnyčia turi būti istoriniame savo kelyje: tai žmonija, pasitinkanti Kristų kaip Sužadėtinė, apsivilkusi „spindinčia ir balta bei plona drobe“, kuri yra ne kas kita, kaip „teisingi šventųjų dar-

bai“ *(Apr 19, 8)*. Paimtosios šviesoje Bažnyčia atskleidžia gilesnę savo prasmę negu tik tada, kai į ją žiūrime kaip į regimą organizaciją.

Be abejo, *Bažnyčia yra organizacija,* turinti hierarchinę savo sąrangą, savo įstatymus, savo įstaigas, savo techninės ir juridines priemones. Tačiau visa ši organizacija yra tiktai, Y. M. J. Congaro OP žodžiais tariant, „Bažnyčios pastovai (armature)“, kurie yra būtini Viešpaties šventyklai istorijoje statyti. Tačiau laikų pabaigoje, kai šventykla bus pastatyta, pastovai bus nuimti, ir tuomet Bažnyčia sušvitės, kaip šventasis Miestas, kaip Dievo Tauta, kaip Avinėlio Žmona ir Jo Sužadėtinė (plg. *Apr 21, 2—10*). „Baigties būsenoje,— sako Congaras,— vadinasi, danguje nebus nei tarpininkaujančiojo hierarchinės kunigystės veikimo, nei tikėjimo mokymo, nei galios valdyti, nei dogmų, nei įstatymų, nei sakramentų“ [104]. Visi šie dalykai yra tol, kol Bažnyčia yra pakeliui — *in via.*

Nereikia daug nė aiškinti, kad mūsų amžius į šiuos Bažnyčios „pastovus“ yra įsižiūrėjęs labai stipriai ir kad Bažnyčia kaip Viešpaties Tauta, kaip Jo Sužadėtinė ir mistinis Jo Kūnas yra išsprūdusi iš dėmesio lauko. Mūsų dienomis Bažnyčia yra dažniausiai pergyvenama kaip „išganymo įstaiga“, net kaip „išganymo administracija“ (Congar) ir tuo būdu nustumiama į paprastų žemiškųjų organizacijų rangą, pamirštant, kad „ji yra žymiai pranašesnė už bet kokią kitą žmonių bendruomenę“; pranašesnė tuo, kad „susideda ne tik iš draugijinių ir teisinių dalių bei santykių“, bet slepia savyje ir antgamtinį pradą, būtent „Dievo dvasią, kuri skaičiumi viena ir ta pati pripildo ir vienija visą Bažnyčią“ [105]. Šitas tad pradas, „tikrai ir veiksmingai glūdįs tiek bendrame organizme, tiek ir atskiruose nariuose“ [306], kaip tik ir teikia Bažnyčiai tai, ko neturi jokia žemiškoji organizacija ar bendruomenė, net jeigu ji, iš viršaus žiūrint, ir būtų labai panaši į Bažnyčią. Bet kaip tik šis pradas, ši dieviškoji, visur esanti ir viską gaivinanti Dvasia šiandien ne kartą ir yra išleidžiama iš akių, pasitenkinant anų „pastovų“ kėlimu aikštėn, jų ugdymu bei stiprinimu.

Dangun Paėmimo dogma, atskleisdama mums Mariją kaip Bažnyčios pirmavaizdį bei asmeninę josios išraišką, ir nori pasukti mūsų dvasios žvilgį į dvasingesnį ir visuotinesnį Bažnyčios pergyvenimą. Argi šitoje dogmoje, sako H. Hirschmannas SJ, „nematyti tos pataisos, kurią pats Dievas padaro pertemptam, tarnybiškai kunigiškajam,

vyriškajam pradui Bažnyčioje, kuri visuose savo nariuose yra Kristaus Sužadėtinė"? [107] Jeigu Marija yra Bažnyčios pirmavaizdis ir jeigu Bažnyčia yra Marijos santykio su Dievu išsiskleidimas bendruomeniniu pavidalu, tai argi visa tai nėra nurodymas, kad ne iš pasaulio pasiimtos priemonės — organizacinės, juridinės, propagandinės, techninės — padaro žmogaus sielą Kristaus Sužadėtine, bet anasai amžinasis „fiat", pirmą sykį suskambėjęs Marijos lūpomis ir nepaliaujamai turįs skambėti žmonijos istorijoje? Argi ši dogma nenori prometėjiškai vyriškojo Bažnyčios pergyvenimo papildyti nuolankiu moteriškuoju pergyvenimu? Juk Bažnyčia Logos akivaizdoje yra Moteris: Ruta, kukliai susigūžusi Viešpaties kojūgalyje ir laukianti, kada Jis vidurnaktį ją paklaus: „Kas esi?", o ji atsakys: „Ruta, Tavo tarnaitė" *(Rut 3, 9)*. Saulėtoji Moteris stovi priešais mus kaip šio atsakymo tobulas įvykdymas, kaip amžinas kvietimas šį atsakymą duoti kiekvienam Dievo pasibeldimui į mūsų sielą. Šiandieninis mūsų susidomėjimas Paimtąja yra kartu susidomėjimas pačia Bažnyčia. *Marijos amžius yra kartu Bažnyčios amžius:* tai amžius gilesnio Bažnyčios supratimo bei pergyvenimo, didesnio pasitikėjimo Viešpačiu, intensyvesnio susitelkimo savyje, ištvermingesnės maldos ir budėjimo. Paimtoji yra „didelis ženklas" danguje, kuris veda Bažnyčią per pasaulio dykumas, nušviesdamas jai kelią, kaip Izraeliui jį nušvietė ugnies stulpas naktį ir debesų stulpas dieną (plg. *Iš 13, 21*).

Tačiau šv. Jonas savo regėjime matė ne tik vieną ženklą Saulėtosios Moters pavidalu. „Ir kitas ženklas buvo matomas danguje: didelis rausvas slibinas, turįs septynias galvas ir dešimtį ragų ir ant savo galvų septynis vainikus" *(Apr 12, 3)*. Tai amžinasis Viešpaties priešas, angelas sukilėlis, „senasis žaltys, kuris vadinamas velniu bei šėtonu ir kuris suvedžioja visą pasaulį" *(Apr 12, 9)*. Jis kyla šalia Saulėtosios Moters, kad „jai pagimdžius prarytų jos Kūdikį" *(12, 4)*. O kai Dievas ją išgelbsti išvesdamas į dykumas (plg. *12, 6*), slibinas nueina „kariauti su kitais jos vaikais, kurie laiko Dievo įsakymus" *(12, 17)*. Šis vaizdas yra nepaprastai prasmingas. Jis mums sako, kad *senasis žaltys nepaliaujamai kyla prieš Bažnyčią, kartu kildamas ir prieš jos pirmavaizdį — Mariją.* Marija jau rojuje buvo apreikšta žmonijai kaip kovotoja už jos išlaisvinimą iš žalčio valdžios. Šv. Jono regėjime ši kova įgyja visuotinių perspektyvų. Saulėtoji Moteris at-

sistoja prieš rausvą slibiną kaip jo priešininkė ir nugalėtoja.

Būdinga tačiau, kad šios Moters — Marijos ir Bažnyčios — pergalė ateina *sutartiniu Dievo ir žemės veikimu.* Žalčio persekiojamai Bažnyčiai-Marijai Dievas duoda „du didelio erelio sparnu, kad skristų į dykumas" *(Apr 12, 14).* Tačiau jai bebėgant, „žaltys paleido iš savo nasrų paskui Moterį vandenį tarsi upę" *(Apr 12, 15),* kuri turėjusi Moterį pražudyti. Bet tada jai pagalbon atėjo žemė: „Žemė atvėrė savo burną ir sugėrė upę" *(12, 16).* Sunku mums būtų atspėti šios simbolinės upės prasmę. Viena tačiau yra aišku, kad ji reiškia *gausą* visų tų priemonių, kurias žaltys naudoja Bažnyčiai pražudyti. Ir štai joms nugalėti ateina ne tik Dievas, išvesdamas savo Sužadėtinę iš ypatingai pavojingų situacijų, bet ir pati žemė, suimdama į save šėtono užmačias. Kovon su slibinu susitelkia visos jėgos: antgamtinės ir gamtinės, nes slibinas yra priešas ne tik Kūrėjo, bet kartu ir kūrinijos. Žemės vaizdu šv. Jonas nori pasakyti, kad kūrinija taip pat kovoja prieš slibiną ir tuo būdu pati prisideda prie savo išganymo.

Įsižiūrėti tad į Paimtąją, šviečiančią mums Apreiškimo vaizduojama Saulėtąja Moterimi, reiškia įsižiūrėti į kovą, kurią tenka Bažnyčiai vesti savo istorijoje ir kuri vis aštrėja, laikams skubant prie pabaigos. Saulėtoji Moteris yra ne tik Bažnyčios kaip Kristaus Sužadėtinės, bet kartu ir jos kaip žalčio priešininkės ženklas. Ji stovi prieš mūsų akis kaip mūsų vėliavnešė grumtynėse su nutremtuoju slibinu. Tarp jos ir žalčio yra užkurta negęstanti nesantaika, kurią Bažnyčia turi vykdyti istoriniame savo kelyje ir tuo pačiu iškęsti slibino smūgius.

Bažnyčios rungtynės su žalčiu ir su jo valdomu pasauliu niekados nebuvo tokios visuotinės ir tokios gilios, kaip mūsų amžiuje. Pasibaigus Antrajam karui, kai kas, pagautas entuziazmo, pradėjo kalbėti, esą žmonijoje vykstąs didžiulės reikšmės persilaužimas; esą žmonija supratusi savo klaidą ir todėl grįžtanti prie Dievo; esą jokiam socialistui ir net bolševikui pasidariusi nebe mada kalbėti prieš religiją; esą pasaulyje liovusis bent vieša kova su Dievu. Deja, šis entuziazmas greitai išblėso, nes visos anos pokarinės kalbos buvo pažadintos ne žmonijos atsivertimo, bet tik politinio dienos reikalo. Kai šis reikalas praėjo, senojo slibino neapykanta išsiveržė dar didesne kova negu anksčiau. *Vienijantis pasauliui, vienijasi ir anti-*

kristinės jėgos, puldamos visų pirma Bažnyčią kaip Kristaus skleidimąsi istorijoje, nes Jo paties, sėdinčio Tėvo dešinėje, jos pasiekti nebegali. Bažnyčia iš lėto, bet neišvengiamai žengia į apokaliptinį savo istorijos tarpsnį, kai ji bus ištremta iš žmonių bendruomenės, nes nesutiks priimti žvėries žymės ant savo kaktos (plg. *Apr 13, 16—17*). Pasilikdama ištikima Avinėliui, ji savaime užsitrauks slibino rūstybę ir turės iškęsti jo persekiojimus. Saulėtoji Moteris, to paties slibino vejama į dykumas, yra išraiška Bažnyčios likimo visą žemiškąjį metą, o ypatingai mūsų dienomis.

Dangun Paėmimo dogma kaip tik ir kreipia mūsų dėmesį į šį Bažnyčios likimą. Būdama paskelbta ypatingų slibino puolimų metu, ji, iš vienos pusės, ruošia mus šiuos puolimus iškęsti, iš kitos — mus paguodžia parodydama, kad *Viešpats niekad Bažnyčios nepalieka vienos,* bet apsaugoja ją nuo mirtinų smūgių, leisdamas jai pasitraukti į dykumas, iš kurių Jis pašaukia pranašus ir šventuosius. *Saulėtosios Moters pergalė yra Bažnyčios pergalė.* Ši Moteris yra „galingoji Mergelė", į kurią mes šaukiamės litanijoje ir kurios laimėjimas yra laidas, kad ir mūsų priešinimasis žalčiui nebus veltui. Būdama apsupta saulės, turėdama mėnulį po kojomis ir žvaigždžių vainiką ant galvos, ji yra tikroji visatos Karalienė — *Regina universi,* todėl tikroji mūsų priebėga ir užtarytoja, nes savo galia ji dabar iš tikro apima visą pasaulį.

---

[89] Plg. *Alastruey G.* Tratado de la Virgen Santisima, p. 368—371.

[90] Munificentissimus Deus.

[91] Pop. *Pijus XII.* Munificentissimus Deus.

[92] Pop. *Pijus XII,* ten pat.

[93] Pop. *Pijus XII.* Fulgens Corona.

[94] Munificentissimus Deus.

[95] *Alastruey G.* Tratado de la Virgen Santisima, p. 489.

[96] Homil. V in Dorm. B. Deiparae // *Migne.* P. G., 99, p. 720.

[97] Plg. Die leibliche Himmelfahrt Mariens (sudėtinė studija).— Frankfurt / M., 1950.— P. 57.

[98] Traité de l'Amour de Dieu, liv. 7, chap. 13 ir 14.

[99] Ispanų marijologas G. Alastruey'is pastebi, kad Dangun Paėmimo dogmoje reikia skirti du dalyku: patį paėmimo *faktą* ir šio paėmimo *būdą.* Faktas yra tikėjimo tiesa, būdas yra Bažnyčios nenurodytas, vadinasi, paliktas laisvam tikinčiųjų svarstymui. Todėl čia yra galimas nuomonių įvairumas (plg. Tratado de la Virgen Santisima, p. 389). Sios studijos autorius, teigdamas, kad Marija nemirusi mūsiške mirtimi, vadinasi, neperėjusi per agoniją, bet buvusi paimta iš mūsosios būsenos pačiu perkeitimo aktu, reiškia savo asmeninę

nuomonę, nelaikydamas jos niekam privaloma ir jau iš anksto nusilenkdamas Bažnyčios sprendimui, jeigu jis kada nors šiuo klausimu būtų paskelbtas viešojo ar paprastojo mokymo keliu.

[100] Vulgatoj ši šv. Pauliaus laiško korintiečiams eilutė yra išversta priešinga prasme: „Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur — visi, tiesa, kelsimės, bet ne visi būsime perkeisti" *(1 Kor 15, 51)*. Šis pakeitimas atsirado, matyt, todėl, kad vertėjas arba nesuprato šv. Pauliaus žodžių prasmės (plg. Die Hl. Schrift v. P. Riessler u. R. Storr, Erläuterungen NT 24), arba negalėjo prileisti, kad Kristaus antrojo atėjimo metu dar būtų gyvų žmonių. Iš tikro tačiau mes juk kasdien kalbame tikėjimo išpažinimą, kur aiškiai pasakyta, kad Jis „ateis teisti *gyvųjų* ir mirusiųjų". Originalo tekstas, kad „mes, tiesa, ne visi mirsime", yra virtęs viena iš tikėjimo išpažinimo tiesų: Kristus teis ne tik prisikėlusius mirusiuosius, bet ir pasilikusius gyvuosius.

[101] Plačiau apie šį šv. Pranciškaus pergyvenimą plg. „Saulės giesmė", p. 26—27.

[102] Plg. *Stein E.* Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce.— Freiburg / Br., 1950.— P. 198.

[103] Ad diem illum laetissimum.

[104] Sacerdoce et laicat dans l'Eglise, in: La vie intellectuelle 1946, gruodžio mėn. 13 p.— Plg. taip pat to paties Congaro straipsnį „Pour une théologie du laicat" in: Etudes 1948, sausio mėn.; taip pat jo veikalą „Jalons pour une théologie du laicat".— Paris, 1953.

[105] Pop. *Pijus XII.* De corpore Christi mystico, liet. vert. 520 p.

[106] Pop. *Pijus XII,* ten pat.

[107] Die leibliche Himmelfahrt Mariens, p. 136.

VIII. MARIJOS GARBINIMAS LIETUVOJE

Jis pažvelgė į savo Tarnaitės menkumą: nuo dabar visos kartos vadins mane palaiminta.

Luko 1, 48.

1. MARIJOS KULTO REIKŠMĖ LIETUVAI

„Jis numeta galiūnus nuo sosto ir išaukština žemuosius.
Alkstančius jis pripildo gėrybių, o turtuolius paleidžia tuščius."

Nuo vaikystės dienų mums tebeskamba ausyse Lietuvoje taip įspūdingai švenčiamų sekmadieninių Mišparų garsiosios „Magnificat" žodžiai. Jie turi savo gilų pateisinimą žmonijos išgyventuose šimtmečiuose apskritai. Kiek daug atvejų tačiau gali paliudyti ir mūsoji istorija, kaip „silpnas kelias, tvirtas griūva" (Maironis). Tai pagaliau patvirtina ir pati Švenčiausios Marijos kulto eiga Pabaltijyje.

Ar nebuvo kitados, t. y. prieš 700 su viršum metų, kai karalius Mindaugas savo lotynišku krikštu Lietuvos veidą pirmasis kreipė į vakarus, šiandieniniai Latvijos ir Estijos plotai — tada Livonija — jau vadinami „Marijos žeme" (Marie-Ländchen). Titulą „Terra Mariana" Livonija buvo gavusi 1215 metais per Laterano koncilijų, didžiojo popiežiaus Inocento III laikais [1]. Iš kitos pusės tačiau, ar nežinoma yra iš keliolikos vokiečių kronikų šimtai faktų, kaip anie kryžiuočiai kardu bandė brautis į Lietuvą, vis įsitikinę, kad krikštą galima bus pradėti, pirma netikėlius pagonis užkariavus. Bet Lietuva pasikrikštijimui surado visai kitą būdą. O garsingasis Jeruzalėje įsteigtas ordinas, per du šimtu metų varginęs Lietuvą nuolatiniais karais, *pirmasis* atsimetė nuo Romos. Jis atsisakė, žinoma, ir nuo Marijos kulto, nors iki tol jos vardą oficialiai nešiojo. Vos tik Lutheris pasirodė, atkritęs vyriausias magistras su didele dalimi riterių, anot Lutherio, metė „fal-

šyvą skaistybę“ ir tuoj priėmė jo mokslą. O lietuviai, kryžiuočių kronikose ilgai pravardžiuojami ir keikiami visokiais pragaro, tamsybės, velnio, pražūties vaikais bei sūnumis, ištikimai per šimtmečių audras ir religines atakas (ir per Muravjovo gadynės stačiatikinimo orgijas!) išlaikė Romos kryžių. Jį priėmę, nuo jo jie nebeatsimetė, tuo paveldėdami Pabaltijyje vienintelės ten palikusios „Marijos Žemės“ titulą. Ar čia neįsiprasmino garsiosios giesmės „Magnificat“ žodžiai?

Dėstyti šiandien tremtyje apie Švč. Mergelės kultą Lietuvoje reiškia bandyti su tėvynės ilgesiu ir jos gražių religinių tradicijų nostalgija mintimis *persikelti* į kenčiančios Lietuvos plotus. Vaizduoti Dievo Motinos garbinimą per šimtmečius Nemuno šalyje reiškia prisiminti įvairių vietų Lurdus, stebuklingais paveikslais garsias šventoves, akmenyse įspaustas Marijos pėdas. Tai reiškia pavaikščioti ir po tokias šiandien tremtyje jau apmirštas, bet Lietuvos liaudyje per šimtmečius stebuklingais Marijos paveikslais išgarsėjusias bažnyčias, kaip Ukmergės apskrities Gelvonai, Pagiriai, Šimonys, kaip Kazokiškis (į šiaurę nuo Vievio — ant Neries kranto), Vasiliškis — Lydos apskr., Pivašiūnai — Alytaus apskr.; reikėtų taip pat nepamiršti aplankyti ir tas Dievo Motinos paveikslais žinomas šventoves, kur žmonės per kartų kartas savo skausmus, sielvartus, maldas ir apžadus nešė, būtent: Šiaulių apskr. Rozalimą, Radviliškį, Raseinių apskrities — Ugionis, Telšių apskr.— Tverus, Paežerę, Kretingos apskr.— Kulius, Sūduvoje — Seinus ir t. t.[2] Be abejo, šitos Marijos kulto šventovės nėra nė iš tolo tokios garsios kaip italų Loretas, prancūzų — Lurdas, meksikiečių — Gvadalupė, portugalų — Fatima, vokiečių — Altetingenas ar lenkų — Čenstochova. Bet ir tose vietinėse šventovėse toliau nepasijudinąs Lietuvos artojas rasdavo savo paguodą, darydavo votus, savo giesmes giedodavo, savo vargus išliedavo.

Kalbėti toliau apie Švč. Mergelės kultą Lietuvoje, t. y. Europos vietovėje, kuri yra Benjaminas Europos krikščioniškų tautų šeimoje, reiškia prisiminti pakelių koplytėles su Skausmingosios Dievo Motinos statulėlėmis, reiškia atkurti anuos religinio uolumo vaizdus, kai seni ir jauni bažnyčiose ir namie per puošnias Gegužines pamaldas ir įvairių Marijos švenčių progomis melsdavosi Nekaltai Pradėtajai. Kas ilgiau gyveno Lietuvos kaime, prisimena,

kaip ten iš anksto būdavo padaromi apžadai aplankyti kurią garsią Marijos šventovę. Gyvai prieš akis stojasi, kaip iš tolimiausių parapijų vykdavo žmonės į Marijos garbei didžiuosius atlaidus Šiluvon, Žemaičių Kalvarijon, Pažaislin, į Vilniaus Aušros Vartus, Trakus, Krekenavą.

Kokių neišdildomų paveikslų yra palikę iš tų dar sveikų ir patriarchalinių mūsų kaimo santykių, kai visa šeima per spalių mėnesį vakarais kalbėdavo rožinį, kai per Adventą važiuodavo anksti rytais tolimą kelią į Rarotas! Turbūt ne vienas čia prisimins rašytoją J. Biliūną, kuris yra jautriai įspaudęs mūsų atmintin vieną tokį gražų literatūrinį Rarotų pergyvenimą!

Pagaliau jeigu norime nors kiek liesti Šv. Marijos kultą Lietuvoje iš istorinės perspektyvos, reikia atsekti nuo seno jos garbei organizuotas brolijas, aiškintis jos gausių giesmių kilmę ir pradžią, tai reiškia taip pat apžiūrėti jos gausius paveikslus, bandant atkurti jų istoriją.

Žodžiu, yra tai įdomi tema savyje, graži mozaika daugybės faktų faktelių, stipriai paliečianti didelę dalį Lietuvos bažnyčios ir jos religinio gyvenimo istorijos. Bandysime, kad ir labai prabėgomis, tai imti kritiškos istorijos plotmėje.

Peržvelgiant Lietuvos krikščionybės vystymosi šimtmečius, tuoj aptinkama *slenkstis,* kuris akivaizdžiai Švč. Mergelės kultą, kaip ir visą Bažnyčios istoriją Lietuvoje, perdalina į dvi dali. Kas tai per slenkstis, lengva atspėti! Tai *protestantizmas,* nešamas kaip tik labiausiai iš tų kaimyninių žemių, kurios dar prosenelių laikais lietuviui buvo siūliusios kryžių ant įaštrinto kardo galo, ir vos šimtui metų praėjus nuo žinomosios vytautinės Melno taikos 1422 m. tas pats kaimynas, tik numetęs kryžiuočio apsiaustą, jau ne ginklu, bet veiklia propaganda bei savo kultūrinėmis pastangomis uoliai bandė savęsp patraukti Lietuvą.

Beveik ištisas dvi generacijas Lietuva, kaip ir daugelis Europos kraštų, gauna taip pat persirgti religinių sutemų laikus. Palyginti dar silpna bažnytinė organizacija sunkiai atsilaiko iš Vakarų ir iš Lenkijos einančiai protestantizmo bangai. Kai kam jau rodėsi, kad tik reikia stipriau spūstelti, ir jau silpnai besiblaškanti Lietuvoje Romos tikėjimo liepsnelė galutinai užslopsianti. Bet nuostabu! Ji tik dar skaisčiau ir stipriau sužibėjo! Ji didingai sušvito ant puošnių barokinių altorių, prie Švč. Mergelės paveiks-

lų. Atsispyrusi prieš Marijos kultą neigiantį protestantizmą,— tai darė ypač kalvinistai,— Lietuvos liaudis natūraliai dar labiau akcentavo jos garbę. Pagarsėjo Aušros Vartai, Trakai, Žemaičių Kalvarija, dar didesniu stiprumu sužibėjo Šiluva su savo Apsireiškimu, kurio reikšmę Lietuvos katalikybės restauracijos istorijoje dar reikia nuosekliai ir atsidėjus tirti [3].

Šitaip tad protestantizmas ir perdalina mūsų Bažnyčios bei visą jos kultūros istoriją į du reikšmingus laikotarpius. Pirmiausia žvilgtelsime į religinio gyvenimo plėtojimąsi ir Marijos garbinimą Lietuvoje iki kalvinizmo įveikimo, t. y. iki 17-ojo amž. pradžios. O paskui prabėgsime pro reikšmingiausius faktus, liečiančius Švč. Mergelės kulto suklestėjimą Lietuvoje, protestantizmo pavojų įveikus. Abu tiedu laikotarpiai yra chronologiškai labai nelygūs, būtent du šimtmečiai beveik prieš dvigubai ilgesnę poprotestantinę epochą. Ir štai, žinoma, tiedu laikotarpiai daugeliu atžvilgių yra labai skirtingi. Skirtingais jiedu padaro ir istoriniu šaltinių charakteris. Jeigu, pvz., apie priešprotestantinių laikų Krikščionybės istoriją ir Marijos garbinimą Lietuvoje yra tiek daug spragų ir dar iki šiol neišaiškintų mįslių, tai nuo 17-ojo amž. šaltinių vis labiau gausėja! Švč. Mergelės garbinimo versmės, žinoma, daugėja ne vien todėl, kad labiau artėjame į mūsų laikus. Jos auga kaip tik labiausiai dėl to, kad Marijos garbinimas vis daugiau ir daugiau plečiasi. 18-ajame ir 19-ajame amžiais atsiranda ne vien tik naujos jos kulto vietos, bet iškyla ir naujos jos garbinimo formos. Statoma daug naujų ar permūrijamos senos bažnyčios. Jų kas trečia gauna, vis vienu ar kitu titulu, Švč. Mergelės Marijos ar jos savybių vardą. Jeigu kas nors tiksliai sudarytų Lietuvos bažnyčių šventųjų patronato kartografinį vaizdą — žemėlapį, kaip yra kitose tautose [4], tai būtų aišku, kaip plėtėsi ir kokiomis kryptimis keliavo Marijos patronatų bažnytiniai titulai. Tokia „šventųjų geografija", be abejo, žymiai tiksliau išaiškintų Marijos kulto reikšmę Lietuvoje. Šie rėmai tačiau mums apskritai teleidžia tik mažą dalelę atskleisti dar iki šiol neparašytos Marijos garbinimo istorijos Lietuvoje.

2. MARIJOS GARBINIMAS LIETUVOJE

a. Šaltinių atsitiktinumas ir jų priešingumai (brolijos Marijos garbei ir Martyno Mažvydo laiškas Prūsų hercogui)

Ką žinome istoriško apie Švč. Mergelės Marijos kultą per anuos pirmuosius du šimtmečius, kai etnografinėje Lietuvoje, anoje neseniai buvusioje pagonių žemėje, buvo įkurtos dvi vyskupijos? Nusileiskime į žilus laikus prieš 400—500 metų! Tai visai nebūtų sunku, jeigu mūsų rūpimam klausimui netektų remtis labai atsitiktiniais šaltiniais. Štai, iš vienos pusės, susiduriame su žiaurios tikrovės faktais, kai apie 16-ojo amž. vidurį protestantizmas Lietuvon pylėsi per visus plyšius. Dėl jo greito plitimo ikitolinę Krikščionybę paprastai bandoma aiškintis buvus dar labai silpnutę. Vaizdžiai nusakoma, kaip plačioje Žemaičių vyskupijoje, Lutherio ir Kalvino mokslui sklindant, tarp plačių miškų masyvų tebuvusios vos 38 parapijos. Vyskupijoje belikę — ir tai nuolat kartojama — vos 7 ištikimi kunigai! Vis aptinkama, kad Lietuvoje dar buvę daug pagonybės likučių. Iš tos vėlyvos pagonybės vaizdų net yra bandoma daryti iš viso išvadų apie senąją lietuvių religiją. Dar pridedama, kad kunigai buvę dideliai nemokyti arba dažniausiai buvę ateiviai iš kaimynų ir t. t. Tam viskam paremti, be abejo, surandama ir faktų, leidžiančių nupiešti labai tamsų paveikslą, kaip jį ir yra perdavęs Lietuvos protestantizmo tyrinėtojas Juozas Purickis [5].

Iš kitos pusės tačiau, štai vėl iš gyvenimo paimti gyvi faktai mūsų žvilgsnį nukreipia priešingon pusėn. Karaliaučiaus archyvan (dabar Getingene) per I D. karą yra patekę, pvz., svarbių Vilniaus žemės bažnytinių dokumentų, kurių nežinojo net mokslingi Vilniaus vyskupijos kodekso leidėjai. Tie reikšmingi dokumentai parodo, jog jau *Vytauto mirties* metais (1430) prie Vilniaus parapijos bažnyčios buvo steigiamos brolijos. Pvz., Šv. Jono brolijai, gaunančiai atitinkamus atlaidus, buvo nustatyta *giedoti*, šalia kitų įpareigojimų, 10 „Tėve mūsų“ ir tiek pat „Sveika Marija“ [6].

15-ajame amž. brolijų skaičius Lietuvos sostinėje didėjo. Dar giliajame viduramžyje Vakaruose, sekant amatų cechų pavyzdžiu, ypač dominikonai, pranciškonai, karmelitai ėmėsi iniciatyvos prie bažnyčių kurti įvairias religines brolijas (confraternitates) [7]. Pirmiausia jos buvo skirtos

laidoti numirėliams ir slaugyti ligoniams. Per jas plėtėsi žmonėse ir Marijos kultas. Intensyvinant religinį gyvenimą, jos yra suvaidinusios reikšmingą rolę. Gaila, kad *Lietuvos brolijų istorija* dar neparašyta. Čia naudojamės tik pabiromis! Dar Kazimiero laikais kelios brolijos jau buvo Vilniuje prie Šv. Jono bažnyčios [8]. Iš Karaliaučiaus archyve esančių vilniškių pergamentų originalų vėl aiškiai nustatoma, kad tokios brolijos greitai plito ir *parapijose*. Pvz., 1521 m. Geranainio parapijoje buvo Švč. Mergelės Marijos Apreiškimo brolija [9]. Arba vėl 16-ojo amž. gale Švč. Mergelės Rožančiaus — Rožinio brolija įsisteigė Gardine [10]. Rožinį, plačiai paplitusį Vakarų Bažnyčioje jau 14-ajame amž., žinoma, platino dominikonai, šitam Marijos kultui iš popiežiaus gavę daug atlaidų [11]. Jo brolijos tad organizavosi ir Lietuvoje. Vakaruose jos jau žinomos 15-ajame šimtmetyje [12].

Vėl labai atsitiktinai iš Vatikano archyvo neišsemiamų versmių patiriame, kad Žemaičių Varniuose Merkelio Giedraičio laikais, vadinasi, dar 16-ojo amž. gale yra buvusios tokios brolijos: Šv. Onos, Rožinio ir Švč. Mergelės Marijos gimimo brolija [13]. Tai tik nenuosekliai pagautos žinios iš archyvų, sakytume, lyg kokie šviesos spindulėliai tamsioje kameroje. Bet šitie keli autentiški faktai leidžia įžvelgti į aną nuo istorinių dokumentų apnuogintą sritį. Jais remiantis galima padaryti ir kai kurių išvadų, taip kaip, pvz., sprendžiame iš mažyčio gurkšnelio apie paduoto vyno skonį, nė nebandydami išragauti visos statinės... Jau priešprotestantinėje epochoje, net 15-ajame amžiuje, bus buvę ne tik prie katedrų bažnyčių, bet ir parapijose žmonių pamaldumui ir religiniam uolumui skatinti *brolijų*, tarp kurių buvo platinančių Rožinį, keliančių Marijos garbinimą.

Tokie pat atsitiktinumai vėl leidžia pažvelgti į religinius santykius Mažojoje Lietuvoje, kuri kaimyniniams broliams Didžiojoje turėjo nešti liuterišką katekizmą. Tikrai įdomu yra patirti, ką rašo, pvz., toks pirmojo lietuviško protestantų katekizmo autorius Martynas Mažvydas, liuteronų klebonas Ragainėje (ant Nemuno). Jis labai graudžiai skundėsi savo parapijiečiais hercogui Albrechtui, kuris buvo didelį uolumą išvystęs tikslu plėsti protestantizmą ir Didž. Lietuvoje. Savo ilgame lotyniškame laiške Albrechtui (vokiškai Mažvydas iš viso nemokėjo!) prašė pagalbos, kad jis — Ragainės pastorius — galėtų savo tikinčiuosius labiau prisijaukinti. Šie esą taip užkietėję

„Papistų moksle“ — „doctrina Papistarum“, jog jam nė per dvidešimt su viršum darbo metų nesą pasisekę jų atpratinti nuo „papistinių“ papročių[14]. Savo „papistiniame“ aklume jie, girdi, atmeta evangelikų švenčių religines giesmes, labai mažai jų ateiną į jo pamaldas („Paucissimi enim adsunt“) [15] ir, kas dar blogiau esą, palaikydami senas „papistų“ ydas, Mažvydo parapijiečiai važinėja į Lietuvą ir Žemaičius savo moterystėms ten gauti palaiminimų, vyksta į jų šventes ir atlaidus. Nusiminęs Mažvydas išskaičiuoja, kaip jam patikėtos parapijos žmonės per Šv. Oną vyksta į Batakius, per Šv. Jokūbą — į Svėkšną, per Svč. Mergelės šventę (pasakyta „Mariae virginis gloriosae“) į Šiluvą, per Šv. Kryžiaus atlaidus į Jurbarką, per Šv. Jurgį ir Dievo Kūną į Tauragę, per Dangun Žengimą į Veliuoną ir kitur. O kurie nevyksta į atlaidus pas katalikus — skundžiasi toliau Mažvydas,— namie pasistatę žvakes prie sienos meldžiasi į šventuosius, nes laikosi jų garbinimo švenčių. Dar daug savo parapijiečių „neklusnumo“ parodęs ir kitos išeities neberasdamas, Mažvydas maldauja savo hercogą, kad šis išleistų ediktą, draudžiantį visokias tos rūšies „stabmeldybes“ — „idololatrijas“ [16].

Štai autentiški faktai, paimti iš paties lietuvių gyvenimo pasienyje 1550 metais. Pats Mažvydo laiško originalas yra šiandien Karaliaučiaus archyve Getingene. Paskelbė jį prof. Jurgis Gerulis, žinomas baltistas, tragiškai gyvenimą baigęs po II D. karo.

Dabar kyla klausimas, kaip čia išdėstytus faktus galima suderinti su visu tuo, ką skaitome mokslo knygose ir disertacijose. Čia turiu galvoje ir dr. J. Purickio darbą apie protestantizmo įsigalėjimą Lietuvoje [17], kur priešprotestantinė Krikščionybė taip visuotinai suniekinama, padaroma dideliai paviršutiniška. Net pats prof. J. Gerulis, evangelikas ir nacistinės ideologijos žmogus, svarbių mūsų kultūros istorijos dokumentų iš Karaliaučiaus archyvo išvilkęs dienos švieson, teisingai prideda: „Ne vien liuteronai ir reformatai, bet ir patys katalikai, rodosi, per blogai apie anų laikų katalikiškąją bažnyčią rašo...“ [18] Kai reformacijai įsigalint baudžiauninkų gyvenimas žymiai blogėjo, lietuviai, kaip rodo Karaliaučiaus dokumentai, savo tikėjimą keitė ne geru noru, bet valdžios prispirti [19]. Vakarykščiai dar buvę katalikai, o šiandien jau protestantais vadinami, šitie kaulo lietuviai vis dar per 25-erius metus prie protestantų kunigo dar nebuvo pripratę ir nesidavė prijaukinami [20]. Tad jie ėmė pas katali-

kus ir toliau moterystės sakramentą, garbindami šventuosius ir Šv. Mariją, važinėjo į katalikų bažnyčių atlaidus. Ar tai ne reikšmingi duomenys?

Juk nuo Ragainės iki Batakių tiesia linija beveik 50 km, iki Švėkšnos — 60, o iki Veliuonos — 80 km. Tas kelias kiek trumpėdavo, žinoma, tiems, kurie nuo pat pasienio keliaudavo į katalikišką Lietuvą. Šis Mažvydo laiškas atskleidžia du svarbius faktus: viena — 16-ojo amž. pirmoje pusėje Vakarų Žemaičiuose dar visai nebuvo žlugusi katalikybė, nes protestantizmas jos dar nebuvo įstengęs ar spėjęs sugriauti. Vadinasi, buvo eilė parapijų, į kurių atlaidus žmonės dar iš toli vykdavo. Antra — nebeturėdamas savo pamaldų ir švenčių vietoje, žmogelis ieškojo savo tikėjimo kad ir už daugybės mylių.

Ar ne nuostabu pagaliau, kiek tai liečia Švč. Mergelės kultą! Lietuvis protestantų kunigas, ir ne mažesnis kaip Martynas Mažvydas, su kurio vardu siejama iš viso pirmoji spausdinta iki šiol žinoma lietuviška knyga (1547 m.), reikšmingai paliudija, kad jo ragainiškiai *važinėja į Šiluvą*, į Švč. Mergelės Marijos šventę. O tiesia linija Šiluva ragainiškiams buvo iš viso tolimiausia parapija iš visų Mažvydo laiške išskaičiuotų, būtent už 90 km. Žinoma, praktiškai, vingiuotais miškų ir paupių keliukais, iki Šiluvos susidarydavo žymiai daugiau negu šimtas km.

Ragainės protestantų kunigo minimoji šventė „Mariae virginis gloriosae in Szidlowo" greičiausiai buvo ta pati Marijos Užgimimo rugsėjo 8-oji, vadinama Šilinė, kuri nuo 17-ojo amž. vidurio ten sutraukdavo tūkstančių tūkstančius maldininkų.

Šiluva, kuri iš tradicijos su žinoma stebuklingo paveikslo istorija ir Apsireiškimu paprastai mums teminima nuo 17-ojo amž. pirmo ketvirčio (taip apie ją rašo ir eilė Šiluvos knygučių, ir pats Valančius[21]), buvo jau garsi ir prieš gerą pusšimtį metų prieš tai, t. y. pirmoje 16-ojo amž. pusėje. Į ją keliaudavo žmonės iš gana tolimų parapijų, lankydavo dar likę katalikai nuo paties Nemuno krantų. Jie keliaudavo į Švč. Mergelės šventę dar apie 1550 metus, t. y. kaip tik tada, kai — atrodė — Lietuvoje patvino pati didžiausioji protestantizmo banga. Štai Marijos garbinimo Lietuvoje faktai, kuriuos reikėtų nuosekliau išryškinti ir labiau išanalizuoti.

Be abejo, tokių faktų turėjo būti ir Didžiojoje Lietuvoje. Ten ponai, paprastai virsdami kalvinais, savo žemėse prievarta keitė tikėjimą, atiminėjo parapijines žemes, už-

grobinėjo bažnyčias. O baudžiauninkų liaudis abejinga ir dažnai toli stovėjo nuo tų „naujybių“ ir reformų. Užtat neklaužadoms baudžiauninkams buvo grasinama juos retežiuose kalėjime laikyti [22].

Viso to šiuose rėmuose nebejstengsime apžvelgti. Mums tai padaryti būtų ir nelengva, kadangi iki šiol neturime tikros lietuvių tautos krikščionėjimo eigos istorijos, neturime jos liturginių papročių tyrinėjimo šimtmečių bėgyje, nėra dar lietuviškos giesmės istorijos ir t. t. Turime knygų, kaip kūrėsi Lietuvos vyskupijos, yra vyskupijų istorijos, bet per paskutinį šimtą metų nebeturime kritiškais šaltiniais paremto veikalo, kuris mums išaiškintų nuostabią mįslę, kaip Lietuva, su dideliu pavėlavimu atėjusi į Kristaus Vynuogyną, virto tikrąja Marijos žeme, Kenčiančių Madonų, Sopulingųjų Dievo Motinų, Rūpintojėlių ir Kryžių šalimi?

b. Vytauto Didžiojo ir Jogailos bažnyčios Šv. Marijos garbei

Jau ne kartą yra buvęs atkreiptas dėmesys, jog antrą sykį Lietuvos valdovams oficialiai pasisakant už Vak. krikščionybę (pirmasis yra buvęs Mindaugas!), Lietuva lyg ir buvo tuojau pat paženklinta *Marijos žeme.* Ypač krinta į akis, kad dalis Vytautui Didžiajam ir Jogailai priskiriamųjų, t. y. jų statytųjų bažnyčių yra skirtos *Švč. Mergelės garbei.* Vytauto Didžiojo jubiliejiniais metais kan. Pr. Penkauskas, surinkęs krūvon visas senesnių istorikų žinias apie Vytauto statytas bažnyčias, randa jų Lietuvoje 12-ka [23]. Jų priskaito dvigubai daugiau Lietuvos bažnytinės provincijos ir Vilniaus archidiecezijos bažnytiniai kalendoriai — vadinamieji „Elenchus“ [24]. Jie paprastai duoda ir bažnyčių pastatymo metriką. Čia nėra dabar įmanoma surinkti katalikų bažnyčių metrikas viso Vytauto valdyto Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės ploto. Jeigu dar pridėtume gudų ir kitų slavų dalis, Vytautui priskiriamųjų bažnyčių skaičius, kuris visaip ir visokiomis progomis įvairėja, tik padaugėtų.

Reta sena bažnyčia Lietuvoje, kurios fundacijos aktai kažkada yra pražuvę, nėra savęs kildinusi iš Vytauto laikų taip, kaip dažnas 16-ojo—17-ojo amžiaus bajoras per teismus vis teigdavo savo bajorystę galįs išvesti iš Vytautui tarnavusių jo prosenelių. O kai tikrų bajorystės popierių

nebeturėdavo, bandydavo juos „pasidirbinti“... Vytauto vardas palikuoniams ilgai buvo žavus, ir jie jo atminimą vienu ar kitu būdu palaikydavo. Tas pat galėjo atsitikti ir su gera dalimi Vytautui priskiriamųjų bažnyčių. Juk net 16-ojo amž. Sapiegų mūrinis gotikos statinys Zapiškyje ilgai buvo laikomas Vytauto bažnyčia.

Dokumentuotai galime įrodyti, kad pats Vytautas, pvz., Medininkų (Žemaičių) vyskupijoje yra pastatęs *dvi* bažnyčias. Tai yra Medininkų — Varnių katedrą, gavusią Šv. Aleksandro — Vytauto patrono vardą, ir Veliuonos parapijinę bažnyčią, skirtą Švč. Mergelės Dangun Ėmimo garbei [25]. Kitoms bažnyčioms 15—16-ojo amž. aktuose jokių Vytauto pėdsakų neužtinkame [26]. Kai 1619 metais Medininkų kanaun. Babinauskis sudarė Žemaičių vyskupijos bažnytinių aktų nuorašų knygą, daugiau Žemaičiuose jis nerado [27].

Tačiau bažnytiniame „Elenchus“, kuris yra paremtas dažniausiai Valančiaus Žemaičių vyskupystės „Tobliczėmis“ [28], ir figūruoja, kad Raseiniai, Betygala, Ariogala, Kaltinėnai, Luokė, Kražiai, Viduklė, Krekenava, Kelmė [29] — yra vytautinės bažnyčios, ir jos tokias senas datas iš tradicijos veda iki šiolei. Panašiai Vytauto kurtomis save laiko Utena, Dubingiai, Perloja, Kernavė, Darsūniškis, Breslauja, Gardinas, Eišiškės, Švenčionys [30], jau nekalbant apie Trakus ir Kauno pranciškonų bažnyčią [31].

Reikia spėti, kad daugelis tų bažnyčių — o gal ir jos visos — buvo jau pastatytos 15-ajame amž. Nesigilinant tačiau į chronologiją, jos visos buvo *priskirtos Vytautui* [31]. Juk būtų labai nuostabu, kad per pusę šimtmečio Kazimiero valdymo (1440—1492) tebūtų buvusios pastatytos Žemaičių vyskupystėje tik 4-ios bažnyčios [32]. Taip išeina iš vysk. Valančiaus „toblyčių“ [33]. Panašus santykis atsiranda ir Vilniaus vyskupijoje [34]. Kazimiero laikais juk galėjo labiau atsirasti ir klebonų naujiems Dievo namams, nes lietuviai ėmė jau vykti Krokuvon ir į kitus universitetus, kai pirmai pradžiai naujai statytai bažnyčiai klebono reikėjo su žiburiu ieškoti. Tai ir bus viena iš svarbių priežasčių, kodėl pat pradžioje nebuvo bažnyčių intensyviai statoma. Vytautui buvo labiausiai svarbu pirma turėti Žemaičiuose vyskupą, kad kovose su ordinu, Konstance ir visur kitur jau būtų galima šaukti, jog tas ginčijamas kraštas pastangomis paties Vytauto — o ne kryžiuočių — formaliai yra tapęs krikščionišku.

Kai Vytautas užrašė naujai įkurtajai Medininkų diecezijai žemių, vyskupas, žinoma, pirmiausia turėjo važinėti po savo žemes. Žmonėms atversti, mokyti ir krikštyti reikėjo bažnyčių. Todėl jos tuoj turėjo atsirasti paties vyskupo plotuose jau be jokio specialaus Vytauto fundacijos dokumento. Vadinasi, toliau bažnyčios buvo statomos vyskupo reikalams, jo paties *įsakymu,* kad jis pats ar jo paskirtieji kunigai ten galėtų laikyti Mišias ir sakyti pamokslus. Jeigu tokios bažnyčios ir buvo pastatytos Vytauto valdymo laikotarpiu, tai valdovo fundacijos raštų joms jau galėjo ir nebebūti [35]. Taip galėjo atsitikti su Kaltinėnais, Raseiniais, Vidukle, Kražiais ir t. t.

Panašių fundacijų Vilniaus vyskupijoje, be abejo, yra atlikęs ir Jogaila. Šituo atžvilgiu ir yra įdomus, pvz., jo 1389 metų raštas Vilniaus vyskupui. Juo įsakoma tėvūnams, jog, kur tik vyskupas panorės pastatyti bažnyčią, tėvūnai turi jo klausyti lygiai taip kaip paties didžiojo kunigaikščio [36].

Iš pasakyto peršasi išvada, jog patys Lietuvos valdovai, būtent Vytautas ir Jogaila, betarpiškai nėra pastatę tiek daug bažnyčių, kiek jiedviem priskiriama. Vadinamųjų jogailinių bažnyčių skaičius anuose tradiciniuose sąrašuose irgi sėkmingai vejasi vytautines šventoves. Per abu minėtus bažnytinius kalendorius Jogailos kurtų bažnyčių etnografinėje Lietuvoje susidaro per dvidešimt [37]. Greičiausiai didelė dalis jų tokiu pat būdu gavo Algirdaičio vardą, kaip anos Kęstutaičiui priraišomos bažnyčios.

Jeigu anų dviejų žymiųjų pusbrolių statytųjų bažnyčių skaičius ir nėra toks didelis, tai vis tiek sutinkame čia įdomų faktą. Didelė dalis 15-ojo amž. Lietuvos bažnyčių, kaip ir paties Vytauto nuosavoje žemėje — Veliuonoje įkurtoji (ten buvo didžiojo kunigaikščio pilis ir dvaras!) [38], yra *paskirtos Šv. Marijos garbei.* Kas trečia vadinamųjų vytautinių bažnyčių savo Patronu turi Švč. Mergelę. Pvz., Trakuose buvo Marijos Aplankymo, Breslaujoje — Marijos Gimimo, o Marijos Dangun Ėmimo bažnyčios yra ne tik minėtoje Veliuonoje, bet ir Gardine, Kernavėje, Dubingiuose, Eišiškėse, Darsūniškyje. Jogailos bažnyčios Merkinėje ir Maišiagaloje, pvz., buvo taip pat skirtos Švč. Mergelės Dangun Ėmimo garbei [39].

Vadinasi, absoliuti dauguma Marijos vardu statytų bažnyčių yra gavusios Dangun Ėmimo titulą. Gal moksliniš Lietuvos bažnyčių patronatų tyrinėjimas surastų kokią nors gilesnę prasmę ir įstengtų tiksliau nusakyti, kodėl

pačių Lietuvos didžiųjų kunigaikščių ar po jų mirties statytųjų bažnyčių daugumai, jeigu jos buvo skiriamos Marijos garbei, dažniausiai vis buvo parenkamas Dangun Ėmimo titulas. Tai yra dar tirtinas klausimas. Gal čia kokią nors rolę yra suvaidinę vienuoliai, būtent pranciškonai, 14-ajame amž. vedę Lietuvos misijas, o pirmasis sostinės vyskupas Andrius Vasylius, kaip ir jo įpėdinis Jokūbas Plichta, buvo pranciškonai [40]. Gal pagaliau Dangun Ėmimo patronatas turi kokią prasmingą teologinę reikšmę aniems laikams. Čia nebeliečiame Marijos garbei statytųjų bažnyčių vėlesniais šimtmečiais. Kuriame amžiuje ir kokiais jos savybių titulais daugiausia buvo pastatytos, be abejo, yra lengva nustatyti iš „Elenchus".

Mes čia labiau norėtume bandyti rasti *istorinį* pagrindą, kodėl toks palyginti nemažas 15-ojo amž. Lietuvos bažnyčių skaičius yra apskritai skirtas Šv. Marijos garbei. Mums peršasi tokia mintis: vokiečių ordinas vadinosi oficialiai Šv. Mergelės Jeruzalėje riterių ordinu. Yra žinoma, pvz., kad Livonijoje iki pat reformacijos stipriai žmonių sąmonėn buvo įaugęs Švč. Mergelės kultas [41]. Galbūt, parenkant bažnyčių patronus, kaip tik Lietuvos valdovai norėjo parodyti vis skersuojantiems kryžiuočiams, jog lietuviai *nėra blogesni krikščionys* už kryžiuočius. Tuo būdu galėjo būti stengiamasi nuplauti įtarimus, kurių vokiečių ordinas Vytauto laikais vis leido į pasaulį [42]. Žinoma, yra valia ir kitaip aiškintis, bet aš kitokio aiškinimo nesu radęs.

Šiaip ar taip, istorinėje tradicijoje Marijos kultas yra nuo pat dviejų vyskupijų suorganizavimo vis labiau siejamas su Vytauto, o ne su kurio kito Lietuvos valdovo vardu. Gal nebuvo pripuolamumas, kad ir savo vainikavimui jis buvo parinkęs vieną iš didžiųjų jos švenčių, būtent Gimimą, kuris yra mums nuo 1930 metų tapęs antrąja tautos švente. Taip pat yra reikšmingas dalykas, kad žmonių tradicijose buvo išlikę — ir taip nuo seno į istorijos knygas pateko,— jog Vytautas per savo krikštą iš garsaus savo laiko amžininko, Bizantijos imperatoriaus Manuilo II Paleologo esąs gavęs Dievo Motinos paveikslą. Toks pasakojimas yra apie Madonos paveikslą prie Vytauto paminklo Vilniaus katedroje. Šitą paveikslą, kaip autentišką Manuilo dovaną Vytautui, patiekia dabar Lietuvių Enciklopedija [43]. Panašiai rašoma ir apie stebuklingąjį Trakų Švč. Mergelės paveikslą [44], į kurį visai panašus (greičiausiai jo kopija) buvo nuo seno didžiojo Zarasų ežero Asavo

salos vienuolyno bažnyčioje. Jis skaitėsi kartu su Trakų paveikslu Vytauto gautas iš to paties Bizantijos imperatoriaus [45]. Jeigu tų pasakojimų ir vėlesnių užrašymų šiandien ir nebegalime patikrinti įtikimai autentiškais dokumentais, tai vis tiek yra simptominga, kad vienu ar kitu būdu seniausias Šv. Marijos kultas Lietuvoje yra glaudžiai siejamas su Vytauto Didžiojo, o ne su kurio kito valdovo vardu.

c. Seniausiųjų Šv. Marijos stebuklingųjų paveikslų istorija

Didelis palyginti Švč. Mergelės bažnyčių skaičius Lietuvoje, savo pradžią gavęs oficialiai įvedant bažnytinę organizaciją ir kuriant parapijų tinklą, akivaizdžiai paliudija, kad jos garbinimas jau 15-ajame amžiuje čia leido šaknis. O jeigu eilė bažnyčių buvo pasirinkusios savo Patronu Šv. Mariją bei jos savybes, tai altoriuose turėjo atsirasti ir paveikslų, kurie kai kur įgijo garsą *stebuklingųjų*. Jų pati kilmė, kaip ir pradžia, istoriškai imant, dingsta sutemose, juo labiau kad Marijos ikonografija Lietuvoje nėra dar iš esmės pilnai ištyrinėta. Ką toje srityje aprašomuoju būdu apie stebuklinguosius Lietuvos paveikslus pateikia jėzuitas Aloyzas Friedrichas, yra tik perdavimas vietos bažnyčiose randamų žinių, dažnai pasitenkinant klebonų pranešimais [46]. Tik į Vilniaus krašto ikonografiją meno istoriko akimis yra pažvelgęs lenkas J. Klosas [47].

O Marijos paveikslų istorija Lietuvoje tikrai nėra paprasta. Jų chronologija, nuo kurios pirmiausia reikėtų pradėti, yra dažniausiai nebenustatoma. Per visokių negandų metus paveikslai būdavo paslepiami, kitur išvežami, restauruojami, perdirbami, iš naujo apdedami sidabro bei skardos votais ir t. t. Kiekvienas jų turi savo istoriją, savo keliones ir saugojimus anais neramiais laikais.

Kitur Europoje yra jau seniai ištyrinėti Madonų paveikslų stiliai, jų tapybos atskiros mokyklos, kurių nuo 14-ojo amž. vis daugiau atsirado. Nustatomos įtakos ir keliai, kaip ir kur tokie paveikslai plito. Ypač nuo 15-ojo amž. Italijoje buvo tapoma tūkstančiai Madonų. Buvo imama ne vien tik jos gyvenimo motyvai (sceninės grupės), bet pradėta tapyti daug kultinių paveikslų, dažniausiai Madona su Kūdikiu. Šitaip susidarė milžiniška ma-

rijaniškoji ikonografija. Ji nuolat toliau tyrinėjama, daug rašoma mokslo veikalų ir disertacijų iki pat šiai dienai. Ir Petrapilio Mokslų Akademija buvo pradėjusi leisti rusų „Bogomateri" — „Dievo Motinos" ikonografijos didžiulius tomus [48]. Tik tas pastangas sutrukdė I Did. karas.

Ar bebus galima kada nors stebuklingųjų Marijos paveikslų Lietuvoje nustatyti metrikas, išaiškinti kelius, kuriais jie yra atsiradę Lietuvoje? Galbūt ne vienas tų paveikslų bus ten turėję šiandienio religinio gyvenimo sutemose išgyventi tokias odisėjas, kokias yra patyrę kai kurie Madonos paveikslai kalvinizmo epochoje, švedų ir rusų įsiveržimų bei siaubimų metu. Tai būtų moksliškai istorinis tokių paveikslų tyrinėjimas, jų „mokyklos" ir kilmės (meniniu atžvilgiu) aiškinimasis. Nušviesti pačiai Lietuvos religinio gyvenimo istorijai tačiau tokios akademinės studijos nėra labai būtinos. Jeigu ir būtų, pvz., su visu moksliniu aparatu išsiaiškinta, kad kuris nors paveikslas yra pusšimčiu metų senesnis ar vėlyvesnis, prie to paveikslo žmonių teikiamoji Švč. Mergelei pagarba nesikeičia. Kaip vietinės tradicijos rodo, liaudis visada buvo linkusi stebuklingųjų paveikslų atsiradimą nukelti į gana senus laikus.

Jau buvo užsiminta Vilniaus katedros Madona, pagal padavimą Vytauto gauta iš Bizantijos imperatoriaus Manuilo Paleologo. Kłosas tačiau teigia, jog tas paveikslas daro įspūdį, kad jis turi būti Kelno ar Niurnbergo Madonų mokyklos, t. y. Vokietijos [49]. Šių dienų autentiškais šaltiniais nebepatikrinama graikiška pradžia prirašoma ir Trakų Madonos paveikslui, kurį Vytautas gavęs iš minėto Bizantijos imperatoriaus [50]. Istoriškai tai yra įmanoma, nes žymusis Bizantijos Manuilas II, miręs penkeri metai anksčiau už Vytautą, yra su juo apskritai per 34 savo valdymo metus palaikęs santykius [51]. Iš tiesų tas paveikslas, pieštas ant varinės plokštės, yra *bizantiško* stiliaus. To neginčija nė kritiškas Kłosas [52].

Jeigu tačiau Trakų Madonos paveikslas ir ne Vytauto laikais ten būtų atkeliavęs, vėliau jis buvo labai garsus. Kad Vilniaus kapitulos aktai jį, kaip ir kitus stebuklinguosius vyskupijos paveikslus, tik 17-ajame amž. tepamini [53], negalima daryti išvados, kad jo anksčiau Trakuose nebuvo. Kiekvienu atveju jis yra *ankstyvesnis* už Aušros Vartų Madoną.

1602—1603 metais Vilniuje siautė epidemijos, ir ano meto silpnomis higieninėmis sąlygomis limpamos ligos

buvo didelė rykštė. Tada buvo iš Vilniaus į Trakus suorganizuota didžiulė procesija pas Maloningąją Dievo Motiną Trakuose. Tokių procesijų vėliau iš sostinės pas stebuklingąjį paveikslą yra ne kartą įvykę, ir apie tas procesijas yra nemaža šaltinių. Ši buvo pati pirmoji. Vadinasi, jau pačioje 17-ojo amž. pradžioje Trakų paveikslo garsas Lietuvoje buvo plačiai pasklidęs. Kaip tikri piligrimai, pats Vilniaus vyskupas Benediktas Vainius, kapitula ir kunigai su didele žmonių minia vyko 28 km; vis kas septyni kilometrai procesija sustodavo, kad galėtų išklausyti jėzuitų pamokslų [54]. 1625 metais, rašydamas Vilniaus vyskupijos reliaciją Romon, vysk. Eustachijus Valavičius įsakmiai pabrėžė: šalia stebuklingų Dievo Motinos paveikslų kitose bažnyčiose labiausiai garsus esąs Trakuose senas Šv. Marijos paveikslas, prie kurio žmonės suplaukia [55]. Panašūs pranešimai Romon buvo ir po ketverių metų [56]. O popiežiaus nuncijus po kito dešimtmečio (1639 m. liepos 16 d.) kaip svarbų faktą Romon pranešė iš Varšuvos, jog karalius Vladislovas Vaza 1639 metų liepos 10 d. iš Vilniaus atvykęs į Trakus, kad galėtų pagarbinti stebuklingąjį Švč. Mergelės paveikslą [57]. Toliau yra dar daugiau duomenų, kaip tas paveikslas vis labiau garsėjo, kaip vykdavo žmonių minios, kaip jis kartais buvo saugojamas, slepiamas, atgabenamas Vilniaus Šv. Kazimiero garsiojon koplyčion Katedroje, kaip jis buvo karūnuotas ir t. t.[58]

Jeigu norėtume tiksliai išsiaiškinti ir kilmę, ir chronologiją tokio nuo seno stebuklingo Krekenavos Švč. Mergelės su Kūdikiu paveikslo, taip pat būtų nemažiau sunku. (Krekenava yra ant gražaus Nevėžio kranto į šiaurę nuo Kėdainių.) Pagal Valančių, ten dar Vytautas Didysis statęs bažnyčią [59]. Pagal Friedricho ir mūsų bažnytinės Provincijos „Elencho" duomenis [60], tik Kazimiero laikais (1484 m.) bajorai Vizgirdaičiai ir Bandoriai yra pastatę Marijos Dangun Ėmimo bažnyčią. Kai 18-ojo amž. viduryje buvo pastatyta nauja mūrinė šventovė, žinoma, jon pateko ir senasis Madonos paveikslas. Apie jį vietinis padavimas sakė, jog kažkoks riteris jį atvežęs iš Krokuvos ir padovanojęs misininkui Albertui, skelbusiam Evangeliją ant Nevėžio krantų [61]. Rodos, kad iki šiol nėra aptikta duomenų apie tokį Žemaičių misionierių Albertą. Greičiausiai tas paveikslas yra patekęs žymiai vėliau. Reikšminga aplinkybė čia yra Krokuva. Galbūt jį kas nors tiesiai į Krekenavą atgabeno iš Krokuvos, kur kaip tik nuo viduramžių

galo buvo cechas tapytojų, piešiančių bažnyčioms šventus paveikslus.

Pirmojo Didžiojo karo metu pagyvenęs Krekenavoje [62], ten iš arti pamatęs žmonių nepaprastą maldingumą prie tenykščio Madonos paveikslo, mūsų Maironis apie ją eiliavo [63]:

„...Tu stebuklais įgarsėjus,
Viltį Tavimi padėjus...
Gelbėk žmogų nelaimingą,
Savo globa stebuklinga,
Motina Dangaus!
Tu Krekenavos paveiksle žinoma plačiai,
Kad stebuklais trauki žmones iš ugnies stačiai..."

Liuteronas Mažvydas mums yra neabejotinas šaltinis, kad Švč. Mergelės kultas Šiluvos bažnyčioje buvo jau žinomas *pirmoje 16-ojo amž. pusėje* [64]. Lieka tik neišaiškintas pats stebuklingojo paveikslo klausimas. Yra nuoseklu samprotauti, jog tai buvo tas pats paveikslas, kurį žmonės, saugodami nuo kalvinistų, žemėje užkasė su kitais bažnytiniais daiktais. Iš kur šitoji Madona Šiluvon pateko, nėra nė mažiausio autentiško pėdsako. To klausimo neaiškina mums nė daug padavimų surinkęs Friedrichas [65]. Jau Valančius yra padavęs faktą, kad Šiluvos bažnyčią pastatęs ir parapiją įsteigęs Petras Gedgaudas (Giedygoldas) 1457 m.[66]

Sustosime apie Šiluvą plačiau kitame skyriuje, kai paliesime 17-ajame amžiuje atsirandančias Lietuvoje tokias naujas ir žymias Šv. Marijos šventoves kaip Aušros Vartai, Pažaislis, Žemaičių Kalvarija.

Kaip akivaizdžiai matome, norint tiksliau kalbėti apie Švč. Mergelės garbinimą Lietuvoje dar priešreformacinėje epochoje, reikėtų tų dviejų amžių lietuvių tautos religinį gyvenimą ir jo vystymąsi dar labiau patyrinėti. Tai būtų įdomi ir dėkinga tema!

Nepalyginamai daugiau archyvinės ir spausdintos medžiagos yra trims paskutiniams šimtmečiams. Čia daug būtų pasakytina apie įvairių vienuolių pastangas Marijos kultą beplatinant liaudyje, pirmoje eilėje minint pranciškonus, basuosius karmelitus, jėzuitus, dominikonus, augustinus, nuo 18-ojo amž. pagaliau marijonus. Reikėtų sustoti prie Švč. Mergelės brolijų, Rožančiaus išplatinimo, Skaplieriaus įvedimo, 19-ajame amž. atsiradusio

Gyvojo Rožančiaus, daugėjančių Marijos garbei giesmių, naujų jos garbei paskirtų šventovių, Lurdų ir t. t. ir t. t. Mes tačiau pirma mesime bendrą žvilgsnį į suintensyvėjusį religinį gyvenimą, kai protestantizmas buvo pagaliau įveiktas.

3. ŠVČ. MERGELĖS KULTO SUKLESTĖJIMAS LIETUVOJE

a. Bendra Lietuvos religinio gyvenimo charakteristika 17—18 amž.

17-asis amžius yra ir Lietuvoje tikrasis katalikybės restauracijos šimtmetis. Šitas triumfas prieš protestantizmą čia reiškiasi visokiais būdais. Jis buvo, pvz., gana reikšmingas statybose. Kai miestai suskurdo, aktyviais kultūros palaikytojais pasirodė Lietuvos didikai, stambieji žemvaldžiai. Daugelis jų pačių ar jų įpėdiniai atgailavo savo ar savo tėvų nuklydimą į kalvinizmą. O atgailą reikšdavo pastatydami Dievui namus arba vienuolyną, arba abu drauge. Šitaip Pacų lėšomis atsirado Šv. Teresės (1654) ir Antakalnyje — gražiausias Vilniaus barokas su 2000 statulų — Šv. Petro ir Povilo bažnyčia (1668—1676). Ten pat Sapiegų pastangomis pastatyta Jėzaus Vardo bažnyčia ir prie jos vienuolynas (1694—1717). Vėl Pacų, t. y. Lietuvos kanclerio Kristupo Zigmanto Paco, turtais išaugo barokinio meno šedevras Lietuvoje — Pažaislio bažnyčia ir kamaldulių vienuolynas — 1664—1674 m. (1719) [67].

Įdomu, kad šitie ir kiti Lietuvoje gana gajaus baroko vertingi architektūriniai paminklai buvo pastatyti didžiulio politinio susmukimo ir ekonominio suskurdimo laikotarpiu, 17—18-ajame amžiuje, t. y. po Lietuvą taip nusiaubusių Maskvos karų, po didžiosios švedų invazijos, po valstybę labai nusilpninusių didžiųjų kazokų maištų. Bet nelaimių prislėgtas, ekonomiškai suvargęs žmogus aukojo pačias didžiausias žemiškas vertybes Dievo garbei. *Mūrinių* bažnyčių šimtmetis prasidėjo. Šalia žinomųjų meno šedevrų buvo pastatytos Aušros Vartų, Šv. Ignoto, Šv. Kotrynos, Misionierių ir kitos bažnyčios Vilniuje, kuris vėliau imta vadinti šiaurės Atėnais. Ir tolimos periferijos,

net tokie užkampiai, kaip Kretinga, Telšiai ir kiti miestai, dabar jau buvo aprūpinami puošniomis mūrinėmis bažnyčiomis.

Katalikybės restauracija atnešė ne tik naują stilių statybai, bet ir pamaldoms visą barokinį puošnumą, pompą. Tuo būdu ir Švč. Mergelės kultas Lietuvoje dar labiau plėtėsi. Uoliojo kataliko Radvilos Našlaitėlio lėšomis jėzuitai sau pasistatė bažnyčią Nesvyžiuje (1584). Pačiame Vilniuje prie turgaus aikštės, tarp medinukių rusų cerkvių [68] iškilo antras svarbus barokinis paminklas, būtent Šv. Kazimiero (1604). Šitas jėzuitinis barokas padarė įtakos ir kitiems sakraliniams pastatams: Gardino bažnyčiai (1647—1667), Kauno Karmelitų bažnyčiai (1685). O pats Vilnius po 1610 metų gaisro, kurio liepsnos buvo nuliežusios 10 bažnyčių, kaip ir po 1655 m. rusų antplūdžio palydėtų baisių naikinimų ir gaisrų, buvo taisomas, perstatomas, ir didelė dauguma bažnyčių apsivilko barokiniais rūbais [69]. Apskritai savo papročiuose ceremoningumą mėgstančiam lietuviui (plg. vestuves) barokas buvo žymiai arčiau sielos! Jam svetimas šaltas racionalumas. Užtat barokintos Lietuvoje ir gotiškos bažnyčios.

Protestantizmo akivaizdus įveikimas pasireiškė ne vien puošnioje barokinėje statyboje. Katalikybės atgijimas, religinis uolumas su iškilmingomis ir dažnomis procesijomis, su gausiomis Komunijomis, devocijonalijomis, atlaidais, relikvijų kultu, bažnytinemis brolijomis ir t. t. yra bendra to džiaugsmo išraiška. To religinio pakilimo pirmas regimas vaisius buvo gausus vienuolynų kūrimas Lietuvoje. Vienuolynai statėsi įvairiausiose Lietuvos vietose, ir daug užimtų čia juos bandyti išskaičiuoti. Vilniuje 18-ojo amž. pradžioje buvo keliasdešimt vienuolynų. Jeigu iki 17-ojo amž. pradžios Žemaičiuose iš viso nebuvo buvę nė vieno vienuolyno, tai per pirmą šimtą metų nuo Merkelio Giedraičio mirties (1609 metais) įvairiose reikšmingose vietose atsirado bernardinai (pranciškonai), jėzuitai, dominikonai, karmelitai, benediktinės. Stipriai įkėlė koją vienuoliai ir į Sūduvos girias. Dar reikėtų laukti kada nors mokslinio tyrinėjimo, kaip vienuolynai yra labai aktyviai prisidėję, kad 16-ajame amž. dar pagoniškomis liekanomis svetimtaučiui į akis krintanti Lietuva taip palyginti greitai yra gavusi Marijos žemės, Kryžių šalies, Šventosios Lietuvos vardą. Toje srityje vienuolių darbas dar neįvertintas!

b. Šv. Marijos kulto paplitimas liaudyje

Aukščiau minėtuosna rėmuosna reikia įstatyti ir suprasti dar labiau suintensyvėjusį Šv. Marijos kultą. 17-asis amžius yra tikrasis šimtmetis Lietuvoje, kai Marijos garbinimas buvo įvestas į aiškias vėžes, kuriomis jis reiškėsi ne tik 18-ajame, bet ir vėlesniais šimtmečiais. Vargu kuris vienuolynas Lietuvoje nėra įnešęs savo reikšmingo indėlio į Marijos garbinimą, ypač plečiant jos kultą liaudyje. Dominikonai, kaip žinome, nuolat žmonėse skleidė Rožinį. Jie yra išgarsinę, pvz., Marijos kultą per savo vienuolyną Seinuose, kur pagarsėjo Švč. Mergelės iš protestantiško Karaliaučiaus pargabenta statula [70]. Rožančinės atlaidai sutraukdavo į Seinus iki 20—30 000 žmonių [71]. Dominikonai išgarsino Marijos kultą ir Kazokiškėse, kai vienas Romoje studijavęs dominikonas čia atgabeno Švč. Mergelės paveikslą, kuris greitai žmonėse išgarsėjo [72]. Tas pat atsitiko Vosiliškyje, kur buvo padaryta Čenstochovos paveikslo kopija [73].

Apie pranciškonus (bernardinus) tą patį galima pasakyti. Po 16-ojo amžiaus krizės atsigavę, jie daug darbavosi liaudyje. Su jų pastangomis reikia sieti, žinoma, Švč. Mergelės paveikslus Vilniaus Šv. Kryžiaus bažnyčioje [74], garsųjį jos paveikslą Šv. Mykolo bažnyčioje [75], 1750 metų rugsėjo 8 šventėje nepaprastai iškilmingai karūnuotą [76]. Pranciškonai taip pat išplėtė Marijos kultą ir Gelvonuose, kurių stebuklingasis paveikslas buvo apipintas įvairiais pasakojimais [77]. Jeigu leistų laikas atidžiau pažvelgti į stebuklingųjų paveikslų istorijas, tai matytume, jog vienuolynai dažnai yra atlikę reikšmingą vaidmenį ypač tose vietose, kur bažnyčios iš kalvinų buvo atgal atsiimtos. Ir karmelitai, ir augustinai, jau nekalbant apie jėzuitus, yra Marijos kulto skatinime parodę didelį uolumą.

1646 metų savo reliacijoje popiežiui Urbonui VIII, kokias periodiškai kas penkeri metai, kai tik vykdavo Ad Limina Apostolorum, vyskupai turėdavo paruošti, Žemaičių vyskupas Jurgis Tiškevičius išskaičiavo įvairias brolijas: Dievo Kūno, Angelų Sargų, Šv. Onos, Krikščioniškos Doktrinos mokymo (t. y. katekizmo), Šv. Izidoriaus Artojo. Tiškevičius tačiau pažymėjo, jog beveik prie visų parapijinių bažnyčių esančios taip pat Šv. Marijos Rožančiaus („Rosarii B. V. Mariae") ir įvairios kitos „piae congregationes", skirtos Švč. Mergelės garbei [78]. Apie Rožančiaus brolijas Vilniaus vyskupijoje jau kalbėjo įsak-

miai savo 1625 m. reliacijoje vyskupas Eustachijus Tiškevičius [79].

Vadinasi, miestuose ir krašto parapijose buvo intensyviai organizuojamos brolijos. Yra žinoma, kad jėzuitas Jonas Jaknavičius, kuris savo lietuviškai rašytais raštais atsistoja greta kitų dviejų žinomų rašytojų jėzuitų, būtent greta Konstantino Širvydo ir Pranciškaus Šrubauskio, yra išleidęs trijų brolijų knygutes lietuviškai ir lenkiškai: Šv. Jėzaus Kūno (1630), Šv. Juozapo ir Nikodemo ir Šv. Izidoriaus (1639). Tik gaila, kad tų knygučių nė viena nėra išlikusi. Greičiausiai yra pradingę ir Šv. Marijos brolijų spausdinti nuostatai. Juk mūsų žemėje — ir tai kartojasi iki pat šiai dienai — taip daug kas greit sunykdavo ir sunyksta, pražūva.

Yra įdomių pėdsakų apie Nekalto Prasidėjimo broliją dar trys šimtai metų prieš Dogmos (1854) paskelbimą. Lietuvos—Lenkijos valdovas Vladislovas Vaza buvo norėjęs visoje savo valstybėje įsteigti Nekaltai Pradėtosios archibroliją. Jos nariams plačiu mastu buvo numatyta atitinkami ženklai ir rūbai. Popiežius Urbonas VIII tokią broliją patvirtino, tačiau respublikos senatas tokiam sumanymui nepritarė [80]. Dar iš Žigmanto Vazos laikų (1629) yra likęs Vatikano bibliotekos rankraščių skyriuje karaliaus prašymas leisti įsteigti visoje jo valdomoje respublikoje, vadinasi, ir Lietuvoje, Nekaltai Pradėtosios archibroliją [81]. Lenkijos bernardinai 18-ajame amž. gavo iš popiežiaus Klemenso XII patvirtinimą steigti Nekaltai Pradėtosios brolijas [82]. Ir bazilijonai, kurie daug kliūčių sutikdami tiesiog herojiškai yra platinę bažnytinę uniją, steigdavo taip pat Švč. Mergelės Nekalto Prasidėjimo brolijas [83]. Reikia pažymėti, jog vienuoliai augustinai buvo įsteigę Šv. Marijos Paguodos broliją, kurios nariai nešiodavo tam skirtą odinį diržą [84]. Karmelitams, žinoma, labiausiai rūpėjo Šv. Škaplieriaus brolijos [85], kurios taip plačiai yra paskleidusios Lietuvoje škaplieriaus nešiojimą. Marijos kultą plėsdami daug veikė taip pat basieji karmelitai, ir jie buvo įsteigę Šv. Marijos Įvesdinimo (Žvakių dienos) broliją [86]. Daug prisidėdami prie Švč. Mergelės kulto, per savo keliolika kolegijų Lietuvos Valstybės plote jėzuitai visur, kur tik jų misijos siekė, organizavo Šv. Marijos sodalicijas [87].

Šitaip 17-asis ir 18-asis yra šimtmečiai, kurie Lietuvoje davė didelį religinių brolijų skaičių. Jie stipriai išgarsino ir kai kurias Marijos kulto vietas.

c. Naujos šventovės ir jų stebuklingieji Šv. Marijos paveikslai

Paprastai nuo 17-ojo amž. vidurio labiausiai mums žinomos Marijos šventovės yra Trakai, Šiluva, Aušros Vartai ir Žemaičių Kalvarija. Dvi paskutiniosios iš viso iki 17-ojo amž. buvo nežinomos. Jau savo reliacijoje Romon vysk. Tiškevičius 1646 m. sumini keturias Žemaičių bažnyčias, kurias žmonės labai gausiai lanką: Zapyškį, kur esąs iš Nemuno išgelbėtas senas Kristaus paveikslas, Šiluvą, Tverus ir Kalvariją, arba Naująją Jeruzalę [88]. Aišku, jog jau tuo metu buvo garsas apie dominikonams pavestą Kalvariją, kur 1649 metais, vadinasi, po trejų metų, buvo galutinai įrengti Kryžiaus keliai. Ir čia stebuklingojo Marijos paveikslo pradžia tokia pat kaip Kazokiškėse. Jį parvežė vienas Romoje mokęsis dominikonas.

Žinomąjį Šiluvos Apsireiškimo stebuklą (Švč. Mergelė pasirodžiusi piemenims!) yra jau smulkiai aprašęs 1848 metais Valančius savo Vyskupystės istorijoje, kaip įvykusį 17-ojo amž. pradžioje [89]. Dar šimtą m. prieš tai, vadinasi, 1758 m., Žemaičių vysk. Antanas Tiškevičius savo reliacijoje Romon yra platokai minėjęs stebuklingą Šiluvos paveikslo garsą. Jis pažymėjo ir tai, kaip aklas šimtametis senelis nurodęs vietą, kur paveikslas (Švč. Mergelė su Kūdikiu rankoje), pieštas drobėje, buvo surastas mišku jau apaugusioje vietoje [90].

Atskirų studijų reikėtų, kad būtų galima nuodugniai išsiaiškinti visokiais gražiais pasakojimais apipintus faktus. Tai liečia daugelį šventovių, pradedant Ugionimis [91] ir baigiant Aušros Vartais. Nors tremtyje tyrinėjimų metodai turi skirtis, bet ir čia, dar neturint po kojomis savo žemės, šį tą toje srityje galima pasiekti. Įdomiausia šituo atžvilgiu yra, be abejo, Šiluva. Iš 1624 metais Žemaičių vyskupo St. Kiškos Romai atliktos reliacijos yra matyti, kad Šiluva buvo atgriebta iš kalvinų jo vyskupavimo (1619—1625) laiku. Byla teismuose kainavusi 16 000 auksinų [92], t. y. sumą, už kurią tada buvo perkami dideli dvarai. Apie Šiluvos bažnyčios atgavimą kalba 1625 metais savo brevėje ir popiežius Urbonas VIII [93]. Ten kalvinai turėję įsitaisę savo seminariją.

Šalia Šiluvos Madonos, be abejo, žymiausias šituo atžvilgiu religinis Lietuvos centras buvo nuo 17-ojo amž. Vilniaus Aušros Vartai. Jų pradžia, nors ir katalikų, ir stačiatikių nuo 19-ojo amž. vidurio iki pat šiol tiek daug

rašyta, nėra dar pilnai išaiškinta. Tiesa, patys Aušros Vartai kaip vieneri iš Vartų mūruose, kurie nuo Aleksandro laikų buvo pastatyti apie sostinę, buvo žinomi jau 16-ajame amž., jie ir Brauno ir Hohenbergo atlase 1576 metais yra aiškiai pažymėti.

Dabartinis paveikslas tačiau jau 16-ajam amžiui yra žinomas, nors ir nėra jokios istorinės atramos tvirtinti, kad ir kaip tai skambiai ir įdomiai atrodytų, jog Aušros Vartų Madonos veido bruožai esą modeliuoti iš Barboros Radvilaitės, jai dar gyvai esant 1540 metais. Taip mums parašyta naujoje Lietuvių Enciklopedijoje (t. II, p. 478). (Barbora apie tą laiką buvo dar nežymi Trakų vaivados Goštauto dvidešimtmetė žmona!) Yra dvi viena kitai prieštaraujančios lenkų tezės. Viena jų teigia: Aušros Vartų Madona italų mokyklos, kita — daryta Krokuvoje. Prieš 30 metų lenkas dr. Mečislovas Skrudlikas ėmė Vilniaus Madona domėtis ir parašė dvi studijėles [94]. Po ilgo šaltinių nagrinėjimo ir lyginimo — visa tai atpasakoti čia daug vietos reikėtų — gretindamas paveikslo medžiagą, pačią techniką ir t. t. su kitais tos rūšies paveikslais, Skrudlikas prieina išvadą, jog Aušros Vartų Madona esanti Krokuvos tapytojų cecho darbo [95]. Tikrą paveikslo datą nustatyti esą sunku.

Bet ne visi yra tos pat nuomonės! Žymusis Vilniaus meno specialistas J. Kłosas mums aiškina, kad toji be Kūdikio Madona, dešinėn palenkta galva ir maldai sudėtomis rankomis, priklausanti italų 16-ojo amž. vidurio mokyklai. Esanti greičiausiai piešta pačiame Vilniuje, kur Žygimanto Augusto dvare buvo ir italų tapytojų [96]. J. Kłosas remiasi viena gana svarbia aplinkybe. Ilgai skardos votais apdėtas paveikslas altoriuje buvo atidesniems tyrinėjimams neprieinamas. Lenkas J. Remeris 1927 metais tačiau atliko nuodugnią ir labai detalią konservaciją. Buvo padarytos medžiagos analizės, studijuota pati technika, stilius. Iš to ir buvo galima nustatyti, jog šis paveikslas yra darytas *itališkame stiliuje pačiame Vilniuje.* 16-ojo amž. Aušros Vartų paveikslo konservacijos darbai buvo atlikti prieš karūnuojant pagal popiežiaus Pijaus XI parėdymą Gailestingumo Motinos vardu. Tai įvyko 1927 m. liepos 2 d.[97]

Paskutinis, kuris apie Aušros Vartus disertaciją rašė Vilniuje, buvo taip pat lenkas Tadas Sieczka 1934 metais [98]. Jis panaudojo didelį mokslinį aparatą, eilę nespausdintų šaltinių. Po Kłoso teigimų apie pačią paveikslo kilmę jis nieko nauja nebepasakė, tik pažymėjo, jog ką tik Vilniun

atvykę jėzuitai jau 1570 metais pakabinę prie Aušros Vartų Dievo Motinos paveikslą prašydami, kad būtų įveiktas protestantizmas mieste.

Formaliai tačiau Aušros Vartų Madonos kultas teprasidėjo 1626 metais, kai Vilniuje įsikūrė basieji karmelitai. Jiems buvo pastatyta graži Šv. Teresės bažnyčia (1654 m.), ir jie, labiau įsistiprinę, 1668 metais yra gavę iš paties Vilniaus miesto magistrato privilegiją globoti tą paveikslą ir pastatyti jam koplyčią [99].

Toliau apie paveikslo istoriją būtų galima jau daug pasakoti. Kai Narbutas, tiesa, buvo paskelbęs, jog tą paveikslą Algirdas parsivežęs iš Krymo Chersono, Muravjovas planavo jį iš katalikų atsiimti, ir tik greitas Muravjovo atšaukimas tai sutrukdė įvykdyti. (Dabar gudai vėl kildina tą paveikslą iš stačiatikių — bizantiniško rito!)

Sieczka mums paduoda, jog 1856 metais buvo prie paveikslo 1438 votai. Nuo 1844 metų, t. y. per 12-ka metų, jų buvo padaugėję beveik dvigubai — 1653.

Mums yra garbė, kad garsusis meno šedevras — Pažaislio vienuolynas su jo stebuklingąja Madona yra radę savo tyrinėtoją meno istorikės Kairiūkštytės-Jacinienės asmenyje [100]. Savo vokiškai rašytos studijos rezultatus ji pati yra lietuviškai sutraukusi žurnale „Židinyje" [101]. Apie aną Stebuklingąją Madoną, kurią Sovietų Rusija 1928 metų pavasarį grąžino, meno istorikė žino, kad ji buvo padovanota vienuolyno steigėjui Kristupui Zigmantui Pacui 1661 metais paties popiežiaus Aleksandro VII [102]. Šitas liaudies vadinamas „Kamaldulių Dievo Motinos" paveikslas nuo senų laikų buvo didelė vienuolyno šventenybė, ir jį garbino viso krašto tikintieji. Kai po 1831 metų sukilimo Pažaislio kamalduliai buvo uždaryti ir ten įkurdinta stačiatikių vienuoliai, tai stebuklingas paveikslas buvo žmonių garbinamas ir toliau. Garsi čia buvo Marijos Aplankymo šventė — liepos 2-oji (bažnyčios titulas). Iš apylinkių suplaukdavo žmonių minios [103]. Nuo 1893 metų stebuklingasis paveikslas gegužės mėn. buvo nešamas Kaunan. Liepos 2, šventės išvakarėse, iškilmingoje procesijoje jis būdavo grąžinamas vienuolynan.

Kai Šv. Kazimiero seserys 1920 m. gavo Pažaislio vienuolyną, tai antra didelė Marijos šventė buvo Žolinė, kur kandidatės darydavo įžadus. Nepaisant įvairių nelaimių, kurios buvo ištikusios ir Pažaislio vienuolyną, yra išlikusios freskos Marijos Aplankymo, Marijos vainikavimo ir įvairių jos gyvenimo scenų [104].

Dar liko neapžvelgta eilė jau 17-ajame amžiuje pagarsėjusių šventovių, kurios buvo liaudyje populiarios [105]. Kol nebuvo atgautas Vilnius, nepriklausomoje Lietuvoje tačiau labiausiai buvo žinomos trys didžiausios Marijos garbinimo vietos: Šiluva, Kalvarija ir Pažaislis.

4. BAIGIAMOSIOS PASTABOS — LIETUVOS PASIAUKOJIMAS ŠV. MARIJAI

1951 metų gegužės 13 d. keturi tremtyje gyveną Lietuvos vyskupai, kai buvo Šv. Kazimiero Kolegijos koplyčioje Romoje minima Lietuvos krikšto 700 metų jubiliejus ir 25-erių metų sukaktys Lietuvos Bažnytinės Provincijos įsteigimo ir Kauno Metropolito arkiv. Skvirecko ganytojavimo, paaukojo lietuvių tautą Šv. Marijos Širdžiai. Ganytojiškame laiške yra pasakyta: „Savo tėvynę Lietuvą mes irgi vadiname Marijos žeme. Ir tai dėl to, kad lietuviai myli, garbina Dievo Motiną ir visaip reiškia Jai pagarbą. Marijos žemė ji yra, nes jau 1656 metais Lietuva buvo jos anuometinio valdovo iškilmingai paaukota Dievo Motinai".

Iš tiesų 1656 metais, kai Lietuvą—Lenkiją teriojo tada fanatiškai įnirtusių protestantų švedų kareivių pulkai, o rytinę Lietuvos dalį siaubė viską naikinančių rusų būriai, karalius Jonas Kazimieras Lvove 1656 m. balandžio 1 d. jaudinančioje iškilmėje, „kur daugeliui traukė ašaras iš širdžių" [106], pavedė save ir Lietuvą—Lenkiją Švč. Mergelės globai, paskelbdamas ją visų savo valdomų žemių Patrone [107].

Šitas pasiaukojimas ir Švč. Mergelės padarymas valstybės Globėja buvo didelis moralinis ginklas. Jis davė tam karui tautos sukilimo prieš svetimtikius — jungo nešėjus ir katalikų persekiotojus — charakterį. Švedams ėmė, ypač po garsiojo Čenstochovos apgynimo, nebesisekti. 1660 metais Olyvoje jie sudarė taiką. Nelaimės baigėsi — buvo sudarytos paliaubos ir su rusais.

Daug kartų (generacijų) Lietuvoje dar pragyveno po anų skaudžių metų, vis tebegarbindamos skaisčiąją Dievo Motiną. Mūsų skubotas istorinis žvilgsnis tepamini čia tik vieną kitą ryškesnį faktą. Dar daug reikėtų kalbėti, kad būtų galima tautos religinio gyvenimo vystymosi rėmuose duoti pilnesnį jos kulto įvertinimą, jau nekalbant

apie specialesnį dėmesį Marijos garbei skirtoms lietuviškoms giesmėms, poezijai, tapybai, skulptūrai.

Ar neįdomus dalykas būtų buvę ištirti, kokį procentą šalia Jonų Krikštytojų, Jonų Nepomūkų, Šv. Jurgių, Izidorių, Florijonų ir kitų šventųjų statulėlių sudarydavo Lietuvos pakelėse ir kryžkelėse Skausmingosios Dievo Motinos statulos. Iš prof. Igno Končiaus paskelbtos įdomios studijos apie Žemaičių padangės kryžių ir koplytėlių statistiką teturime tik vieną gana įdomią išpjovą [108]. Žinoma, iš tos regionalinės statistikos negalima daryti sprendimų visai Lietuvai. Bet ji jau leidžia spręsti maždaug, kaip mūsų liaudis sau persistatydavo Skausmingąją Dievo Motiną: ar grupinėse skulptūrose, ar atskirose statulėlėse. Žinoma, toji Pieta, patekusi Lietuvon per Lenkiją ar Vokietiją, turėjo savo specifinį lietuvišką charakterį, savo pastovią formą [109]. „Epinis Dievo Motinos kančios vaizdavimas <...> pasakytas septyniais širdin įsmeigtais kardais, lyrizmas — angelėliais su žvakėmis. Tai yra pasipasakojimas gilaus liūdesio, kuris dvelkia į mus iš Rūpintojėlio ir Lietuvos laukų peizažo" [110].

Ir mes čia pasiguodėme savo tautos anais tikrojo religinio uolumo šimtmečiais, nes peržvelgėme praeitus laikus. Mūsų žvilgsnis slysta į dabartį ir ateitį. Kai pakelėse nebeliko nei Rūpintojėlių, nei Dievo Motinos koplytėlių, kai šiandien Marijos žemėje kaip tik vedama intensyvi antireliginė propaganda, kai visokiais būdais dar labiau ten imta skleisti bedievybę, Marijos globa šiandien ten kenčiančiam tautiečiui pasilieka vienintelė viltis, taip kaip ji buvo kitados anais 1655 metais [111].

„O Karalieny apgienieje musu,
Weyziek ant žmoniu sunkiey nupuolusiu,
Iszmelsk pri sava Sunaus wys galenčia
Kad paweizietu ant žmogaus werkiančia..."

O kodėl žmonės verkė, giesmės, kuri vadinama „Giesmie Ciesu Praejusiu Lietuwoy", autorius (juo laikomas jėzuitas Jaknavičius) paaiškina:

„Tukstantis žmonių ing newale wary
Szwiedas, Moskolus kalinius pridary
Sunkia korony wysi apturiejo,
Nekalty žmones krauju apsiliejo.
Bažnicies Szwentas, miestus ir miestelius,

Dwarus ir sodus degin neprietelus
Altorius pliesza Wiera iszjuokdamy,
Bažnyčes biauren arklus statidamy.
Kunigay Diewa tarnay Zokonikay,
Paneles szwentas, yr kity Minikay,
Isztręmty stojos kayp awis isz garda".

Šis tekstas, kuris, rodos, yra tik sena lietuvių kalba jau prieš tris šimtmečius *šiai dienai* skirtas ir surašytas, pateko ir į pirmas Kantičkas „Balsas Širdies" jau 17-ajame amžiuje, ir toji giesmė nuolat buvo giedama, kol ji pagaliau 19-ojo amž. viduryje Lietuvos rusintojų buvo uždrausta. Jos ilgas 90-ties eilučių tekstas užbaigiamas:

„O Karalieny Motin galingiausi
Danguje žibi už Sauli skayščiausi.
Yr mes su tavim trokszdamy ten buty,
Neduok mums Panna amžinay pražuty". Amen.

Šiandien mums Marijos žemėje liko malonus prisiminimas, kai laisvės laikais žmonės ilgais rudens ir žiemos vakarais giedodavo, kai jie per linamynę auštant užtraukdavo „Sveika, žvaigždė ankstyvoji, sveika, Pana Švenčiausia" [112]. Juk tada jos garbei žmonės iš atminties, be bendrų ir senų bei atskirų giesmių, giedodavo ir apie Paną šventą stebuklingą Šidlavos bažnyčioje, ir apie Žemaičių Kalvarijoje stebuklais šlovingą [113], ir apie Krekenavos mieliausiąją Ponią, Karalienę dangaus.

Ar besugrįš anos romantiškai pakilios, iš baroko laikų einančios religinio gyvenimo formos, kurios buvo charakteringos Lietuvos patriarchalinio gyvenimo laikams nuo 18-ojo amžiaus iki D. karo, čia nespręsime. Jeigu šienpjovys ant pjaunamos mašinos jau nebedainuoja šienpjovio dainos, tai, pvz., išnykus ir anai kolektyvinei linamynei, kuri visokiais atžvilgiais buvo įdomi, taip pat nebegiedos auštant naktį ir „Sveika, Pana Švenčiausia..." Tai tik formos klausimas, kuris tačiau nepaliečia iš esmės paties turinio.

Kaip po didžiųjų 17-ojo amžiaus vidurio nelaimių Šv. Marijos kultas Lietuvoje sužibėjo nauja šviesa, taip vėl aš vaizduojuos, jog ateis laikas, kai vėl keliai ir vieškeliai turės būti patvinę, ir jais trauks per Marijos Aplankymą visa Vakarų Lietuva į Žemaičių Kalvariją, per Dangun Ėmimą vėl lankys Pažaislį, per Užgimimą — Šiluvą, Trakus, Aušros Vartus ir t. t. Situoju atžvilgiu mūsoji istorija juk kartojasi su įdomiu panašumu. Ir šiandien lietuvis,

kaip prieš tris šimtus metų pradėjęs, turi ir toliau maldauti:

„Usztarik Panna szwentoms maldoms tawa,
Mus neapleyski, glausk po sparnu sava".

---

[1] Plg. *Kleintjenss J.* Fontes historiae Latviae Societatis Jesu (Latvijas Vestures Avoti Jezuitu Ordena Archivos).— Ryga, 1941.— T. II.— P. 3.

[2] *Friedrich Aloysius S. J.* Hystorye cudownych obrazów N. Maryi Panny w Polsce.— Kraków, 1911.— T. IV.— P. 84—250. Už šito veikalo nurodymą dėkoju kun. dr. J. Vaišnorai.

[3] Plg. Vysk. *Brizgys V.* Šiluva // Lux Christi.— 1951.— Nr. 3.— P. 40—41.

[4] Plg. *Lehmer J. B.* Patron // Lexikon für Theologie und Kirche (Buchberger).— 1936.— T. VIII.— P. 1—3.

[5] Dr. *Puryckis Joseph.* Die Glaubenspaltung in Litauen.— Freiburg, 1919.

[6] Karaliauč. Archyvas, Sammlung Zasztowt, dok. 4. X. 1430; plg. ten pat, Nr. 6.

[7] Plg. *Schubert F.* Bruderschaft // Lexikon für Theologie und Kirche.— 1931.— T. II.— P. 584—585; *X. St. Ch.* Bractwo (confraternitas, sodalitas) // Encyklop. Kościelna.— 1873.— T. II.— P. 551—576. Bractwa religijne // Encyklop. Powszechna (S. Orgelbranda).— Warszawa, 1860.— T. IV.— P. 247—250.

[8] Vatikano Archyvas, Sec. Brev. vol. 708 f. 134. Plg. *Kurczewski J.* Biskupstwo Wileńskie.— Wilno, 1912.— P. 353, 357; *Rostowski S.* Lituanicarum Societatis Jesu Historiarum libri decem.— 1877.— P. 157.

[9] Karal. Archyv. Sammlung Zasztowt, Nr. 18.

[10] Vatik. Archyv. Indice vol. 390 (Clemens VIII) f. 182 v. Pačios bulės pilno nuorašo tomas yra pražuvęs (Reg. Lateranen.).

[11] *Bihlmeyer K.* Rosenkranz // Lexikon für Theologie und Kirche.— 1936.— T. VIII.— P. 992—993; *X. St. Ch.* Bractwo // Encykl. Kościelna.— T. II.— P. 567.

[12] *Bihlmeyer K.*, op. cit., 992.

[13] Vatik. Archyv. Proc. Consist. 12, f. 108 v.

[14] *Gerulis J.* Nauji XVI amžiaus dokumentai apie reformaciją Prūsų Lietuvoj // Tauta ir žodis.— 1924.— T. IV.— P. 427.

[15] *Gerulis*, op. cit., 428.

[16] *Gerulis*, op. cit., 428.

[17] Ten yra padaryta metodiškai ir viena didelė klaida: daugelis Lenkijos kunigijos negerovių, rūpestingai iš šaltinių išrankiotos, yra *perkeltos* Lietuvon.

[18] *Gerulis*, op. cit., p. 428 pstb. 2.

[19] *Gerulis*, op. cit., 426. Plg. *Alekna Antanas.* Katalikų Bažnyčia Lietuvoje / redagavo J. Stakauskas.— Kaunas, 1936.— P. 67—70.

[20] *Gerulis*, op. cit., p. 426.

[21] *Wołonczewskis Motiejus.* Žemajtiu Wiskupiste.— Wilniuj, 1848.— T. I.— P. 124—128, 234—236, 261; *Blažys A.* Šiluvos istorija.— Marijampolė, 1929; Kun. *Daujotas J.* Garbinkime Šilavos Šv. P. Mariją.— Kaunas, 1925; Kun. *Katela Paulius.* Siluvos Marijos šventovės istorija.— Kretinga, 1937; *Yla St.* Marijos garbė.— 1949.— P. 12.

[22] *Bolesław z Mł. Gružewski:* Kościół Ewangelicko-Reformowany w Kielmach. Rys historyczny na dokumentach urzędowych.— Warszawa, 1912.

[23] Doc. Mag. *Penkauskas Pr.* Vytauto Didžiojo nuopelnai dvasinės kultūros srityje // Athenaeum, Teologijos-Filosofijos Fakultetas, Filosofijos skyrius.— Kaunas, 1931.— Nr. 1.— P. 30.

[24] Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri Provinciae Ecclesiasticae Lituanae 1940, p. 48, 49, 60, 72, 73, 74, 103, 131, 132, 176. 236, 238, 243, 246; Catalogus ecclesiarum et cleri Archidioecesis Vilnensis 1939.— Vilnae, 1939.— P. 47, 61, 70, 94, 102, 111 ir kt. *Baliński Michael.* Wielkie Księstwo Litewskie // rink.: Starożytna Polska.— 1886.— T. IV; Słownik Geograficzny, t. I—XIV.

[25] Elenchus Prov. Eccl. Lituanae 1940, p. 72, 131.

[26] *Jablonskis K.* Nauji Vytauto laikotarpio aktai // Praeitis.— Kaunas, 1933.— T. II.— P. 378.

[27] *Jablonskis K.* Nauji Vytauto laik. aktai, op. cit., p. 378.

[28] *Wołonczewskis M.* Žem. Wiskupistė, I, p. 274—331.

[29] Plg. Elenchus Prov. Eccl. Lituanae, 1940, p. 60, 73, 74, 103, 132 ir kt.

[30] Elenchus Prov. Lithuanae, 1940, p. 176, 236, 238, 243, 246 ir kt.; Catalogus Archidioecesis Vilnensis 1939, p. 47, 61, 94, 102, 111 ir kt.

[31] Catalogus Archidioec. Viln. 1939, p. 111; Elenchus Prov. Lithuanae 1940, p. 48.

[32] *Wołonczewskis M.* Žem. Wiskupistė, I, p. 274—331. Plg. *Ivinskis Z.* Merkelis Giedraitis arba Lietuva dviejų amžių sąvartoje // Aidai.— 1951.— P. 119.

[33] *Wołonczewskis M.* Žem. Wisk. I, p. 274 (Alsėdžiai — 1467 m.), 306 (Pašvitinys — 1459 m.), 318 (Šiauliai — 1445 m.), 320 (Siluva — 1459 m.).

[34] Plg. *Kurczewski J.* Biskupstwo Wileńskie.— Wilno, 1912.

[35] *Jablonskis K.* Nauji Vytauto laikot. aktai, op. cit., 379.

[36] *Kurczewski J.* Kościół Zamkowy czyli katedra Wileńska.— Wilno, 1910.— T. II.— P. 15.

[37] Elenchus Prov. Eccl. Lithuanae 1940, p. 53—54, 69, 177, 237; Catalogus Archidioec. Viln. 1939, p. 27, 29, 62, 67, 73, 89, 91, 112 ir kt.

[38] *Ivinskis Z.* Didžiųjų Lietuvos kunigaikščių ekonominė politika savo dvaruose iki XVI amžiaus pusės // Lietuvos praeitis.— Kaunas, 1940.— T. I.— Sąs. 1.— P. 23—28 (Veliuona).

[39] Vytauto bažnyčios: Elenchus Prov. Eccl. Lit. 1940, p. 72, 243, 246; Catalogus Archid. Viln. 1939, p. 61. Jogailos bažnyčios: Elenchus, op. cit., 237; Catalogus, op. cit., 67.

[40] Plačiau žr. *Gidžiūnas Victor P.* De fratribus Minoribus in Lithuania.— Romae, 1950.— Pars I.— P. 68—73. Įdomu, kad pranciškonai turėjo bažnyčias Ašmenoje, Kaune ir Pinske, kurios visos buvo skirtos Sv. Marijos Dangun Ėmimo garbei. Plg. *Gidžiūnas*, op. cit., 43, 46, 49.

[41] *Wittram Reinhard.* Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland, Kurland 1180—1918.— München, 1954.— P. 59.

[42] Plg. Codex Diplomaticus Prussicus / ed. J. Voigt.— 1861.— T. VI.— P. 120; Scriptores rerum Prussicarum, III, p. 274, 376.

[43] Lietuvių Encikl.— Bostonas, 1954.— T. III.— P. 57; *Kłos J.* Przewodnik po Wilnie.— 1929.— P. 122—123.

[44] *Friedrich Aloysius S. J.* Hystorye cudownych obrazów N. Maryi Panny w Polsce.— 1911.— T. IV.— P. 130.— Plg. 1718 metais — paveikslo karūnavimo proga — padarytą įrašą. Pasakyta, jog „tikima", kad tą paveikslą padovanojo („creditur. . .") imperatorius Jonas Komnenas, kuris nugalėjo hunus (!) ir persus. Plg. *X. Waclaw z Sulgostowa.* O cudownych obrazach w Polsce Przenajswiętrzej Matki Bożej.— Kraków, 1902.— P. 673.

[45] Plg. *Barkauskas Pr.* ir *Vabalas Al.* Vadovas po Lietuvą.— Kaunas, 1938.— P. 197—199.

[46] *Friedrich Aloysius.* Hystorye cudownych obrazów N. Maryi Panny w Polsce.— Kraków, 1911.— T. IV.— P. 84—250.

[47] *Kłos J.* Przewodnik po Wilnie.— 1929.— 2-as leid.— P. 123, 143, 188, 277.

[48] *Kondakov Nikodim Pavl.* Ikonografija Bogomateri.— 1911—1915.— T. I, II. Ten nagrinėjamos italų etc. įtakos. Plg. plačią marijaninę ikonografijos bibliografiją: Enciclopedia Italiana (Treccani).— 1934.— T. XXII.— P. 306; Enciclopedia Cattolica.— 1952.— T. VIII.— P. 108—119.

[49] *Kłos J.* Przewodnik po Wilnie.— 1929.— P. 122—123.

[50] *Kłos J.*, op. cit., p. 277; *Friedrich Al.* Hystorye cud. obrazów, op. cit., p. 130.

[51] Jis valdė 1391—1425. Lenkų istorijos prof. H. Paszkiewiczius, kuris savo antram tomui „Jagiellonowie a Moskwa" (I tomas, 1933) dar prieš II D. karą buvo surinkęs daug įdomios ir nežinomos medžiagos apie Vytautą, ne kartą yra teigęs, jog Manuilo II laikų Bizantijos šaltiniai įdomios medžiagos duoda apie mūsų Vytautą. Tik niekas iš lietuvių anų bizantiniškų Vytauto epochos šaltinių iki šiol nestudijavo.

[52] *Kłos J.* Przewodnik, op. cit., 277.

[53] *Kurczewski J.* Kościół Zamkowy czyli Katedra Wileńska.— 1916.— T. III. Lengviausia orientuotis iš dalykinių rodyklių.

[54] *Kurczewski J.* Kośc. Zamkowy.— 1908.— T. I.— P. 97. Plg. *Rostowski St.* Lituan. Soc. Jesu Histor.— 1877.— P. 207.

[55] Archyvas Tridento Konsil. Relac. Dioeces. Viln. vysk. 1625 m.

[56] Ten pat, Viln. vysk. relac. 1629 m.

[57] Vatik. Archyvas, Nunziatura di Polonia, vol. 47, f. 530—531.

[58] *Kurczewski J.* Kośc. Zamkowy, t. III, p. 110, 181, 185, 199, 219, 229, 266, 275, 283.

Vysk. Būčys yra 1951 m. pasakojęs, kad jis nuvežęs į Petrapilio Dvasinę Akademiją storą knygą, kurioje buvo surašyti prie Trakų Madonos įvykę stebuklai, aprašyti per šimtmečius Trakų bažnyčios (prepozitūros) klebonų. Tačiau toji labai svarbi knyga — didelis šaltinis Lietuvos religingumo istorijai tirti — esanti Akademijoje Petrapilyje pražuvusi. Visa tai vysk. Būčys pasakojo kaip gyvas liudininkas.

[59] *Wołonczewskis M.* Žem. Visk., I, p. 292; plg. ten pat, p. 72—73, 75.

[60] *Friedrich A.* Hyst. cud. obr., op. cit., IV, p. 212. Elenchus eccl. Prov. Lit. 1940, p. 163.

[61] *Friedrich A.* Hyst. cud. obr. IV, p. 212—213.

[62] Plg. *Barkauskas-Vabalas.* Vadovas po Lietuvą.— 1938.— P. 239.

[63] *Maironis.* Pavasario balsai.— Roma, 1952.— XVII laida.— P. 178.

[64] *Gerulis J.* Nauji XVI amž. dok., op. cit., 427.

[65] *Friedrich A.* Hyst. cud. obr. IV, 234.

[66] *Wołonczewskis M.* Žem. Wisk., I, p. 70, 80, 320. Plg. Elenchus eccl. Prov. Lit.— 1940.— P. 67.

[67] Visą barokinę Lietuvos bažnyčių architektūrą rūpestingai apžvelgia ir atitinkamą literatūrą gerai nurodo savo disertacijoje (Darmštato technikos aukštajai mokyklai) dipl. inž. Alfredas Kulpavičius: Der Barock in den Sakralbauten Litauens. Tėvo Alf. Bernatonio pastangomis šitas darbas buvo hektografuotas (140 lapų teksto).

[68] Plg. *Fijałek Jan.* Opisy Wilna aż do polovy wieku XVII-go // Ateneum Wileńskie.— 1924.— Rok II, zeszyt 5—6.— P. 131—158.

[69] *Ivinskis Z.* Lietuvių kultūros tarpsniai // Aidai.— 1949.— Nr. 23.— P. 61—64 (Baroko bei dvaro kultūros išsiskleidimas).

[70] *Klapkowski Władysław X.* Konwent Dominikanów w Sejnach // Ateneum Wileńskie.— 1937.— T. XI.— P. 84—88 (aprašyta toji įdomi atidaromoji Švč. Mergelės statula. Ją atidarius pasidaro du sparnai ją garbinančių, o viduje yra krucifiksas etc.).

[71] *Totoraitis J.* Sūduvos—Suvalkijos istorija.— Kaunas, 1938.— T. I.— P. 521.

[72] *Friedrich Al.* Hyst. cud. obrazów, op. cit., IV, p. 106—108.

[73] *Friedrich Al.*, op. cit., p. 139—142.

[74] *Friedrich Al.*, op. cit., p. 164, 175. Plg. įdomias J. Kłoso (Przewodnik po Wilnie, 1929, p. 143) pastabas.

[75] J. Kłosas aiškina, kad tas paveikslas esąs dar iš 16-ojo amž. pradžios (p. 143).

[76] *Friedrich Al.*, op. cit., IV, p. 175—181.

[77] *Friedrich Al.*, op. cit., 84; *Barkauskas Pr. ir Vabalas Al.* Vadovas po Lietuvą.— Kaunas, 1938.— P. 187; plg. Słownik Geograficzny, II, p. 555.

[78] Arch. Tridento Konsilijos, Relac. Dioec. Samogit. 1646.

[79] Arch. Trid. Konsilijos, Relac. Dioec. Vilnen. 1625.

[80] Plg. *X. St. Ch.* Bractwo // Encykl. Kościelna.— 1873.— T. II.— P. 565.

[81] Vatikano Biblioteka, Rankraščių skyrius, Barb. Lat. 6609, f. 24. Už šitos medžiagos suteikimą dėkoju kun. Rapolui Krasauskui Romoje.

[82] Plg. *X. St. Ch.* Bractwo, op. cit., 565.

[83] *X. St. Ch. Bractwo,* op. cit., p. 569.

[84] *X. St. Ch.* Bractwo, op. cit., p. 568.

[85] *X. St. Ch.* Bractwo, op. cit., p. 566. Plg. *Bihlmeyer K.* Skaplier // Lexikon für Theologie und Kirche.— 1937.— T. IX.— P. 616—617.

[86] *X. St. Ch.* Bractwo, op. cit., 565.

[87] Daug medžiagos apie Marijos kultą Vilniuje ir jėzuitų kolegijose suteikia *Rostowski St.* Lituanicarum Societatis Jesu Histor.— 1877.— P. 148, 287, 343 ir kt. Plg. *Zaleski St.* Jezuici w Polsce, tom IV, cz. 1 (1905), cz. 2 (1904), cz. 3 (1905), cz. 4 (1905). Tose IV tomo keturiose knygose yra visa medžiaga apie jėzuitų veiklą Lietuvoje nuo jų atvykimo į Vilnių iki pat 18-ojo amž. galo.

[88] Arch. Trid. Konsilijos, Relac. Dioec. Samogit. 1646. Apie Žem. Kalvariją žr.: *Totoraitis J.* Žemaičių Kalvarija.— 1937; *Totoraitis J.* Lietuvos Jeruzalė.— 1937; *Totoraitis J.* Vysk. Jurgis Tiškevičius.— 1939.

[89] *Wołonczewskis M.* Žem. Wisk., t. I, p. 125.

[90] Arch. Trid. Konsilijos, Relac. Dioec. Samogit. 1748, f. 3v.

[91] *Wołonczewskis M.* Žem. Wisk., t. I, p. 170. Plg. *Friedrich Al.* Hyst. cud. obr., op. cit., IV, p. 217 (Kuliai), 221 (Pagiriai), 224 (Radviliškis), 226 (Rozalimas), 244 (Tverai), 248 (Ugionys). Žr.

Jėzuitų arch. Romoje: Lithuania, vol. 38, f. 52; vol. 40, f. 248; vol. 41, f. 304.

[92] Arch. Trid. Konsilijos, Relac. Dioeces. Samogit. 1624, f. 4.

[93] Vatik. Archyvas, Sec. Brev. vol. 702, f. 515.

[94] *Skrudlik Mieczyslaw.* W sprawie twórcy Obrazu N. Maryi Panny Ostrobramskiej.— Wilno, 1924; *Skrudlik M.* W sprawie pochodzenia obrazu Marji Panny Ostrobramskiej // Pro Christo. Wiara i czyn.— Warszawa, 1927.— Rok III.— Nr. 5.— P. 349—361; Nr. 6.— P. 412—428.

[95] *Skrudlik M.* W sprawie pochodzenia o. c. „Pro Christo" Nr. 6, p. 417. Jis paduoda ir meisterį, kurio vardas „Lucas Porhebius".

[96] *Kłos J.* Przewodnik po Wilnie.— 1929.— P. 188—189.

[97] *Kłos J.* Przewodnik, op. cit., p. 189.

[98] *Sieczka Tadeusz X.* Kult obrazu N. Marji Panny Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju. Dysertacja doktorska. Studja teologiczne, t. VI (1934).

[99] *Sieczka T.* Kult obrazu, op. cit., p. 6.

[100] *Jacinienė-Kairiūkštytė H.* Kloster Pažaislis und seine Kunstaschätze // Tauta ir žodis.— 1930.— T. VI.

[101] *Kairiūkštytė-Jacinienė H.* Pažaislio vienuolynas ir jo meninės vertybės // Židinys.— 1930.— T. XII.— P. 119, 241, 330.

[102] *Kairiūkštytė-Jacinienė H.* Pažaislio vienuolynas, op. cit., p. 125.

[103] „Susirinkę maldininkai, daugiausia moterys, vienuoliams kaskart keliant paveikslą aukštyn, lįsdavo pro apačią, tikėdamies gauti palengvinimo savo skausmams ir nelaimėms" (*Kairiūkštytė-Jacinienė H.* Pažaislio vienuolynas, op. cit., p. 125).

[104] *Kairiūkštytė-Jacinienė H.* Pažaislio vienuolynas, op. cit., p. 334—341.

[105] Tverai, Ugionys ir kt. Žr. išnašą Nr. 91.

[106] Vatik. Archyvas, Nunz. di Polonia 64, f. 219. Plačiau žr. *Ivinskis Z.* Pirmasis Lietuvos pasiaukojimas Marijai // Lux Christi.— 1953.— Nr. 2.— P. 29—31.

[107] Vatik. Arch. Nunz. di Polonia 64, f. 220; *Theiner A.* Vetera Monum. Poloniae et Lithuaniae.— 1863.— T. III.— P. 510.

[108] Soter, 1936—1937 m. Teologijos-Filosofijos fakultetas, Kaunas.

[109] *Galaunė P.* Lietuvių liaudies menas.— 1930.— P. 186.

[110] *Galaunė P.*, op. cit., p. 188.

[111] Giesmės tekstą žr. prof. *Biržiška Vacl.* Dvi lietuvių literatūros istorijos XVII—XVIII amž. problemos // Tauta ir žodis.— T. V.— P. 304—306. Plg. *Ivinskis Z.* Pirmasis Lietuvos pasiaukojimas Marijai // Lux Christi.— 1953.— Nr. 2(9).— P. 29—31.

[112] Kantičkos.— 1859.— 318 p. Plg. *Ivinskis Z.* Kirchengesang in Litauen im XVI—XVII // Jh., Commentationes Balticae.— Bonn, 1953.— T. I.— P. 105.

[113] Kantičkos.— 1859.— P. 855—856.

DIEVO AVINĖLIS

KRISTUS RYTŲ BAŽNYČIOJE

Žmogaus išmaldas Jis užantspauduoja, jo geradarybes Jis saugo tarsi akies lėliukę.

Sir 17, 22.

Didžiai gerbiamam ir brangiam tolimo krašto

Geradariui ir Bičiuliui

Apaštališkajam Protonotarui

Prelatui

PRANCIŠKUI M. JURUI

garbingai jo 75-erių amžiaus metų sukakčiai

paminėti

Autorius

PRATARTIS

Romano Guardini yra kartą pasakęs, kad „kas ryžtasi kalbėti apie Jėzaus Kristaus asmenybę bei gyvenimą, turi visų pirma išsiaiškinti, ko jis nori ir kokios ribos čia yra nubrėžtos kiekvienam norui“ [1]. Kristuje juk esama tiek pilnatvės ir šviesos, jog jokia plunksna nepajėgia jos paslapčių atskleisti ir jos visumos aprėpti. Net ir šv. Jonas apaštalas, baigdamas savo Evangeliją, prisipažįsta, kad esama „dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Kristus buvo padaręs“, tačiau „jei kiekvienas iš jų būtų skyrium aprašytas“, tai „visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų“ *(Jn 21, 25)*. Evangelijos tad yra taip pat tik nuotrupos bei atšvaitai tos dievažmogiškosios pilnatvės, kuri perėjo mūsų žemę gera darydama ir kuri ligi pat šių dienų nenustoja traukusi mūsų širdies.

Nuo Klemenso Aleksandriečio „Paidagogos“ (202), kuriame jis vaizduoja Kristų kaip žmonijos Ugdytoją, ligi Giovanni'o Papini'o „Storia di Cristo“ (1921) ir Francois Mauriac'o „Vie de Jesus“ (1936), kur pavargusio bei pakiydusio naujojo žmogaus siela ieškosi paguodos bei ramybės, eina eilė rašytojų, pasirinkusių Kristų savo veikalų turiniu ir skyrusių jam ne vieną nemirtingą puslapį. Ir eis ši eilė, kol bus pasaulis, ir niekas negalės pasigirti išsakęs viską, nieko nebepalikdamas būsimosioms kartoms. Kristaus *gyvenimas* veda į dangiškojo Tėvo valią, į dieviškąją laisvę, kur nyksta priežastys, sąryšiai, pagrindai ir prasideda neperskverbiama tamsa. Kristaus *mokslas* veda į dieviškąjį buvimą bei veikimą sukurtosiose būtybėse, į neaprėpiamą Kūrėjo ir kūrinio meilės ryšį ir baigiasi nesugaunama paslaptimi. Kristaus *asmenybė* veda į Šv. Trejybės vidaus santykius, juose randa galutinį išaiškinimą, sykiu tačiau išsprūsta žmogiškajam protui. *Niekas negali eiti su Kristumi ligi galo.* Kiekvienas užtat ir turi

žinoti, kokioje vietoje jis privalo sustoti, užsklęsdamas savo apmąstymus.

Ko tad nori šios knygos autorius Kristaus atžvilgiu? — Visų pirma jis nori *„Dievo avinėliu"* užbaigti vieną iš savo jau senokai sumanytų ir pamažu vykdomų trilogijų. Pokalbyje su „Tėviškės žiburių" redaktoriumi (1954) autorius yra pasipasakojęs, esą jis turįs apmetęs planą dviem trilogijom: *bedieviškajai,* išsivystančiai nuo Prometėjo per inkvizitorių ligi antikristo, ir *religinei,* einančiai nuo šv. Pranciškaus per Dievo Motiną Mariją ligi Kristaus [2]. Pirmoji trilogija sklaido neigiamą žmogaus santykį su Dievu arba bedievybės problemą. Iš trijų šios problemos dalių yra parašytos ir išleistos dvi pastarosios: *„Didysis inkvizitorius"* (Bielefeld, 1950, prel. Pr. Juro leidinys) ir *„Niekšybės paslaptis"* (Brooklyn, 1964, Ateitininkų federacijos leidinys); pirmoji dalis, pavadinta *„Žmogus sukilėlis"*, tebėra rankraštyje akademinių paskaitų pavidalu.

Antroji trilogija nagrinėja teigiamą žmogaus santykį su Dievu arba religijos problemą, užsimezgančią Pranciškaus Asyžiečio nesirūpinimu, „ką valgysime ir ką gersime" *(Mt 6, 31),* išsivystančią Marijos žodžiais „štai aš, Viešpaties tarnaitė" *(Lk 1, 38)* ir užsibaigiančią Kristaus žingsniu į kryžių kaip Tėvo valios vykdymu (plg. *Mt 26, 39—42).* Iš trijų šios trilogijos dalių buvo ligi šiol išleistos tik dvi pirmosios: *„Saulės giesmė"* (Brooklyn, 1954, prel. Pr. Juro leidinys) ir *„Didžioji padėjėja"* (Putnam, 1958, prel. Pr. Juro leidinys). Dabar *„Dievo avinėliu"* yra ši trilogija užbaigiama.

Vis dėlto ši užbaiga yra kiek savotiška. Rašyti knygą apie Kristų buvo sena autoriaus svajonė. Tačiau jai įvykdyti kliudė viena sunkenybė: autorius nenorėjo aprašinėti Jėzaus gyvenimo, sakysime, Papini'o, Mauriac'o ar Danielliaus Ropso pavyzdžiu, o artintis prie Kristaus kaip tokio jis nedrįso. Ne sykį jis buvo ėmęsis žvelgti mąstytojo akimi į tą ar kitą Kristaus asmens bruožą bei jo gyvenimo įvykį. Tačiau visa tai pasiliko tik bandymai, tik nuotrupos, palaidos ir todėl nesudarančios jokios svaresnės visumos. Atrodė, kad knyga apie Kristų liks neparašyta.

Išeitis betgi pasisiūlė, susipažinus arčiau su Rytų Bažnyčia. Akademinis autoriaus darbas vedė jį metai iš metų vis giliau į Rytų krikščionijos filosofiją bei teologiją, išlaikiusią savyje aną gyvą pirmųjų Krikščionybės amžių dvasią, kuriai Kristus kaip Dievažmogis buvo ne tik tikėjimo, bet kartu ir mąstymo bei pergyvenimo objektas. Juk

argi ne nuostabu: tarp Rytų ir Vakarų Bažnyčių esama nemaža skirtybių bei ginčų daugelyje sričių, tačiau *Kristus yra iš visų šių ginčų absoliučiai išskirtas*. Visos kristologinės tiesos yra tos pačios tiek Rytams, tiek Vakarams. Dar daugiau: Rytų Bažnyčia yra kaip tik toji dvasinė erdvė, kurioje brendo giliausios krikščioniškosios įžvalgos į Kristaus asmenį, virtusios visuotinių susirinkimų nutarimu tikėjimo tiesomis: Kristaus dieviškumas Nikėjoje (325), Kristaus vienintelis asmeniškumas Efese (431), Kristaus dvi prigimtys Chalkedone (451), Kristaus dvi valios Konstantinopolyje (680). Teisingai tad teigia J. Tyciakas, kad „Kristaus paslaptį mums yra atskleidusi kaip tik Rytų Bažnyčia“ [3].

Šitos tat Rytų įžvalgos ir pasisiūlė autoriui kaip tema naujai studijai, turinčiai užbaigti religinę trilogiją; pasisiūlė tuo labiau kad mes, Vakarų krikščionys, dabar savaime ieškomės Rytų Bažnyčios, jausdami jos vidinį turtingumą ir trokšdami būti apvaisinti šiais turtais. Sena trintis, susiklosčiusi net schizma 1054 metais, neleido mums reikiamai Rytų Bažnyčios stebėti ir ja gėrėtis. Tačiau šiandien, kai Romos popiežius ir Konstantinopolio patriarchas išdildė iš atminties aną nelemtą abipusį ekskomunikos aktą, nebeliko jokios net ir formalios kliūties nuoširdžiai nertis į Rytų Bažnyčios dvasią ir savintis jos vertybes, nešančias tokią nuostabią krikščioniškąją tradiciją. Rytietiškas Kristaus pergyvenimas bei mąstymas yra viena iš tokių nuostabių vertybių. Ją tad autorius ir pasirinko kaip kelią į Išganytojo sklaidą.

Tačiau čia pat autorius nori pridurti, kad Rytų Bažnyčios kristologinis pergyvenimas bei mąstymas yra ir jam pačiam ne tik artimas, bet tiesiog *savas*, padėjęs jam Kristų žymiai giliau suprasti negu tada, kai jis sukiojosi vienų tiktai Vakarų filosofijos bei teologijos plotuose. Šios knygos svarstymai bei mintys yra kartu ir jos autoriaus asmeninis įsitikinimas. Štai kodėl jis čia dėsto ne tik Rytų Bažnyčios kristologiją kiek galėdamas objektyviai, bet kartu ir pratęsia bei paryškina šios kristologijos mintis savais pergyvenimais bei savomis mintimis, kurios jam kaip tik ir kilo Rytų Bažnyčią benagrinėjant. *„Dievo avinėlis“* nėra tad tik grynas aprašymas, bet kartu ir *išpažinimas*.

Iš viršaus žiūrint, ši knyga atrodo labai „moksliška“: autorius daug cituoja, nurodydamas tiksliai citatų šaltinius ir juos papildydamas atitinkama literatūra. Šiuo atžvilgiu

„Dievo avinėlis" kiek išsiskiria iš kitų autoriaus studijų. Tačiau šią knygą autorius „sumokslino" *sąmoningai.* Iš savo patirties jis žino, kaip nemalonu, jei kas nors tavo mintis atpasakoja netiksliai arba jas net iškreipia — vis tiek, ar jis jas girtų, ar peiktų. Svetimos minties tikslumas yra pagrindinis reikalavimas kiekvienam rašytojui. Šio tikslumo pasiekiama tačiau geriausiai, jei kito mintis perteikiama, ją žodiškai pacituojant. Kadangi *„Dievo avinėlis"* sklaido Rytų Bažnyčios kristologiją, todėl autorius ir cituoja Rytų teologus bei filosofus gana gausiai, leisdamas jiems patiems byloti apie Kristų. Vis dėlto visas šis „mokslišKumas" yra tik viršinis knygos apvalkalas. Savo turiniu ji, atrodo, nėra sunkesnė negu kiti autoriaus darbai.

Kaip dedikacija rodo, *„Dievo avinėlis"* yra mažutis įnašas į didžią prelato *Pr. M. Juro* 75 metų amžiaus sukaktį. Prieš dvejetą metų Prelatas kreipėsi į mane tokiu vieno savo laiško sakiniu: „Mano gyvenimo saulutė leidžiasi, ir gal neužilg reikės keliauti į Namus. Prieš iškeliausiant norėčiau dar nors vieną Tamstos kūrinį savo rankomis įteikti lietuvių visuomenei. Gal pajėgsiu" (1964 m. vasario 29 d.). Atsiliepdamas pasiūliau Prelatui tris temas: „Nebūties vietininkas (Nuodėmės filosofijos metmenys), „Žmogus sukilėlis" (Prometėjizmo problema ir jos sprendimai) ir „Dievo avinėlis" (Kristus Rytų Bažnyčioje). Prelatas pasirinko *„Dievo avinėlį"*, pagrįsdamas savo pasirinkimą tuo, kad „rodyti pasauliui Dievo Avinėlį, kuris atima pasaulio nuodėmę, antrojo Visuotinio Bažnyčios Tėvų susirinkimo fone ir liturginio atsinaujinimo momentu yra reikalinga ir išganinga" (1964 m. kovo 10 d.). Taip gimė šios knygos apmatai. Autorius džiaugiasi, kad įstengė savo darbą baigti kaip tik tais metais, kuriais Prelatas švenčia didžią savo sukaktį, taip kad ši knyga savaime įsijungia į eilę anų gilios pagarbos bei padėkos pareiškimų, kurių Prelatui yra kalta visa lietuviškoji visuomenė.

Antanas Maceina

Münster/Westf., 1966 m. sausio 20 d.

---

[1] *Guardini R.* Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi.— Würzburg, 1937.— P. XIII.

[2] Plg. Tėviškės žiburiai.— 1954.— Nr. 27 ir 28.

[3] *Tyciak J.* Zwischen Morgenland und Abendland.— Düsseldorf, 1949.— P. 107.

P a s t a b a.— Rusiškųjų asmenvardžių rašyba Vakarų mokslo literatūroje sudaro nemaža keblumų: ji yra kitokia Europoje ir vėl kitokia Amerikoje. Šios knygos *tekste* autorius naudoja tarptautinę bibliotekų bei bibliografinių institutų priimtą rašybą čekų, resp. lietuvių abėcėle. Tačiau *išnašose* bibliografiniam tikslumui išsaugoti rusiškieji asmenvardžiai paliekami taip, kaip jie cituojamos knygos autoriaus yra rašomi. Todėl tam pačiam vardui užtinkame nemaža permainų, pvz., Berdjaev, Berdiajew, Berdjajew, Berdiaeff; Bulgakov, Bulgakow, Boulgakoff ir kt. Tačiau šio margumyno *išnašose* suvienodinti nevalia, nes tokiu atveju nebūtų galimas bibliografinis veikalo patikrinimas.

ĮVADAS

„ŠTAI DIEVO AVINĖLIS"

Artinantis mums prie Dievo Stalo priimti komunijos, kunigas atlieka trumputę, bet didžios prasmės apeigą: jis atsigręžia į žmones, pakelia ostiją truputį viršum taurės ir taria: „Štai Dievo Avinėlis, štai Tasai, kuris pasiima pasaulio nuodėmes", o žmonės į tai atsako: „Viešpatie, nesu vertas, kad užeitumei po mano stogu, bet tark tiktai žodį, ir mano siela pasveiks". Retam iš tikinčiųjų ateina į galvą, kad čia amžiais vyksta tai, kas įvyko Palestinoje, Kristui pasirodžius viešumoje. Kunigas taria šv. Jono Krikštytojo žodžius, kuriais šis Kristų pristatė Izraeliui (plg. *Jn 1, 29—30)*. Žmonės taria šimtininko žodžius, kuriais šis maldavo Kristų išgydyti jo tarną (plg. *Mt 8, 8*). Ostija viršum taurės yra tas pats Dievo Avinėlis, kadaise stovėjęs Jordano pakrantėje tarp minių kaip vienas iš daugelio, net niekieno nepastebėtas. Tik šv. Jonas jį pažino ir žmonėms pasakė, kad tai ne paprastas Juozapo iš Nazareto sūnus, bet jų tautos ir viso pasaulio Atpirkėjas. Taip dabar daro ir kunigas: jis kilsteli ostiją į viršų ir parodo, kad tai nėra paprastos duonos kąsnelis, bet Kristaus Kūnas, Kūnas Dievo Avinėlio, pasiimančio ir dabar pasaulio nuodėmes kaip ir prieš du tūkstančiu metų. Tikinčiųjų kartojami šimtininko žodžiai yra atsakymas į šį Kristaus pristatymą bei parodymą. Jie reiškia nužemintą savos būties atskleidimą prieš mus stovinčiam ir mūsų laukiančiam Kristui. Žmogus nusilenkia prieš Dievo Avinėlį, sakosi nesąs vertas priimti jo savo pastogėn; pakanka vieno tiktai jo žodžio, kad palūžusi mūsų būtis atsitiestų.

Šiame nuostabiame dialoge vyksta Kristaus pasibeldimas į istorijos duris ir kartu žmonijos atsakymas į šį pasibeldimą; atsakymas pilnas nusižeminimo, tačiau būtinas, kad Kristus galėtų pradėti išganomąjį savo darbą.

Visur šio dialogo prasmė yra ta pati: Kristus yra pristatomas žmonėms, ir žmonės atsako į šį pristatymą; atsako sutikdami priimti Kristų po savo stogu, tai yra atverti jam savo būtį — vis tiek, ar ši būtis reikštų visuotinę žmoniją, ar tik asmeninę puolusią sielą. Nes išganymas nėra nei vieno tik Dievo, nei vieno tik žmogaus veiksmas. *Išganymas yra galimas tik Dievo ir žmogaus sutartine.* Tai dievažmogiškasis veiksmas ir vyksmas. Kristus yra *nuolatos* pristatomas žmogui, ir žmogus *nuolatos* atsako jo laukiančiam Kristui. Dievo Avinėlis *nuolatos* beldžiasi į mūsų istorijos duris.

Todėl mums ir reikia visų pirma pažvelgti į Kristų kaip į jo pirmatako parodymą Izraeliui, o per šį ir visai žmonijai. Mums reikia pasiaiškinti, ką reiškia tasai šv. Jono mostas ir žodis „štai Dievo Avinėlis", kuriuo jis pristatė Kristų jo laukiančiai išrinktajai tautai.

1. KRISTAUS PARODYMAS

Kas yra šv. Jonas Krikštytojas? Kas yra ši priešgyniška asmenybė, kuri, paties Kristaus žodžiais tariant, iškyla aukščiau už kiekvieną pranašą, sykiu tačiau yra mažesnė už menkiausiąjį Dangaus Karalystėje (plg. *Mt 11, 9—11*)? Kas yra šis šventasis, kurį tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčia stato čia pat po Mergelės Marijos ir švenčia ne tik jo mirties, bet net ir jo gimimo dieną?

Tai klausimas, kurį keliame ne tik mes. Jį kėlė ir Jeruzalės kunigų bei levitų pasiuntiniai pačiam Jonui: „Kas tu esi?" — norėjo jie žinoti *(Jn 1, 19)*. Gal Kristus? Gal Elijas? Gal pranašas? O kai Jonas į visus šiuos klausimus atsakė neigiamai, žydų siųstieji jam tarė: „Tai kam tu krikštiji, jei nesi nei Kristus, nei Elijas, nei pranašas?" *(1 Jn 1, 25)*. Izraelio vadams nebuvo aiškus nei Jono asmenybės pobūdis, nei jo veiklos vaidmuo. Jie nežinojo, nei kas jis pats yra, nei kokią reikšmę turi jo krikštas. Vis dėlto jie būtinai norėjo patirti iš Jono ką nors teigiamo, todėl prisispyrę reikalavo pasakyti, kas gi jis galų gale esąs, kad galėtų „duoti atsakymą tiems", kurie buvo juos siuntę *(Jn 1, 22)*. Tada Jonas šitaip išreiškė savo paslaptį: „Aš — dykumose šaukiančiojo balsas: taisykite Viešpačiui kelią" *(Jn 1, 23)*. *Jonas Krikštytojas yra kelio tiesėjas Kristui.* Tai jo veiklos prasmė ir jo asmenybės esmė.

Kaip Kristaus pirmatakas Jonas buvo pranašų paskelbtas iš anksto. Jo gimimo šventės (24 birželio tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčioj) Mišiose Bažnyčia skaito ištrauką iš pranašo Izaijo, kur sakoma, kad Viešpats pašaukęs jį jau motinos įsčioje ir jau įsčioje davęs jam vardą (plg. *Iz 49, 1*) [1]. Pranašas Malachijas kalba apie pasiuntinį, kurį Viešpats siunčiąs kelio lygintų (plg. *Mal 3, 1*). Aiškiausiai tačiau Jonas yra nurodytas šiais pranašo Izaijo žodžiais: „Klausyk! Vienas šaukia dykumose: Taisykite Viešpačiui kelią" *(Iz 40, 3)*. Be abejo, šie žodžiai, skyrium patys vieni paimti, yra tamsūs kaip ir visos pranašystės. Mes šiandien gal nė nežinotume, ką čia pranašas turėjo galvoje, jei Evangelija šios Izaijo eilutės nebūtų pritaikiusi Jonui Krikštytojui. Visi keturi evangelistai pabrėžia, kad Jonas „yra tasai, kuris paskelbtas Izaijo žodžiais: dykumose šaukiančiojo balsas" *(Mt 3, 3;* plg. *Mk 1, 2—3, Lk 3, 4—6, Jn 1, 23)*. Ir pats Jonas galop, Jeruzalės pasiuntinių spiriamas, pasivadino, kaip minėjome, dykumose šaukiančiojo balsu. Izaijo regėjimas, aprašytas maždaug prieš 700 metų, įsikūnijo šv. Jono Krikštytojo asmenybėje.

Tai reiškia: Jonas Kristaus pirmataku ne *tapo*, sakysime, savo pasiryžimu, savo dorybėmis, savo darbais, bet jis Kristaus pirmataku *gimė*. Būti pirmataku yra Jono būties esmė bei prasmė. Tai pats giliausias ir vienintelis jo pašaukimas. Dievo vardu guosdamas Izraelio tautą, pranašas Izaijas sako, kad Izraelis neturįs nusiminti, nes „pasirodys skaidrus Viešpaties žėrėjimas, kurį regės visas pasaulis" *(Iz 40, 5)*, o šią artėjančią šviesą savo šauksmu dykumose pasitiks jos pirmatakas, pats nesąs šviesa, bet turįs „liudyti apie Šviesą" *(Jn 1, 8)*. Dieviškajame atpirkimo plane Jonui yra iš anksto skirta ypatinga vieta ir ypatinga pareiga. Jonas yra Kristaus pirmatakas ne ta prasme, kad jis truputį anksčiau negu Kristus pasirodė Jordano pakrantėse ir pradėjo krikštyti, pakrikštydamas ir patį Jėzų. Jono kaip pirmatako vaidmuo yra žymiai gilesnis. Tai visai kas kita negu tik ankstyvesnis jo išėjimas viešumon laiko atžvilgiu.

Jonas yra nuostabiai panašus į Kristų. Jo gimimas kaip ir Kristaus yra to paties angelo Gabrieliaus pranešamas Zachariui iš anksto: „Elžbieta pagimdys tau sūnų" *(Lk 1, 13)*. Jo vardas kaip ir Kristaus irgi pasakomas iš anksto: „Tu pavadinsi jį vardu Jonas" *(Lk 1, 13)*. Jo pasiuntinybė kaip ir Kristaus taip pat nurodoma iš pra-

džios: „Jis eis <...> parengtų Viešpačiui tobulos tautos“ *(Lk 1, 17)*. Jonas ruošiasi kaip ir Kristus savai veiklai dykumose (plg. *Lk 3, 2—3*). Jis skelbia Dievo Karalystės artėjimą tais pačiais žodžiais kaip ir Kristus: „Darykite atgailą, nes Dangaus Karalystė arti“ *(Mt 3, 1)* [2]. Todėl nenuostabu, kad žmonės pradėjo manyti „savo širdyse apie Joną, ar kartais jis ne Kristus“ *(Lk 3, 15)*. Net Joną nukirsdinęs Erodas, išgirdęs apie Jėzaus darbus, kalbėjo savo tarnams: „Tai Jonas Krikštytojas! Jis prisikėlė iš mirusiųjų“ *(Mt 14, 1)*. Šitoks Jono ir Kristaus suplakimas žmonių sąmonėje galėjo kilti tik iš gilaus jųdviejų panašumo. Joną ir Kristų jungia kažkoks vidinis ryšys, kuris juodu suveda vienybėn ir abu paneria į tą patį išganomąjį žygį.

Vis dėlto Jonas, nepaisydamas šio didelio panašumo, atitaiso klaidingą jo tapatinimą su Kristumi, atvirai prisipažindamas: „Aš nesu Kristus“ *(Jn 1, 20)*. Dar daugiau: gretinamas su Kristumi, Jonas jaučiasi toks menkas, jog nesąs vertas „parpuolęs atrišti jo apavo dirželio“ *(Mk 1, 7)*. Jono pasiuntinybė jam pačiam yra tokia aiški, jog jis nė iš tolo nemėgina lenktyniauti su Kristumi. Jis nesivadina nė pranašu (plg. *Jn 1, 21*), nes pranašai *skelbė* Kristų, o Jonui skelbti nereikia, nes Kristus jau čia pat: jis stovi tarp tų, kurie atėjo pas Joną pasikrikštytų (plg. *Jn 1, 26*). Jonas juk yra tik šešeriais mėnesiais vyresnis už Kristų (plg. *Lk 1, 26*). Kokiu tad būdu jis galėtų Kristų pranašauti? O jeigu Evangelija vis dėlto sako, kad Jonas bus „vadinamas Aukščiausiojo pranašu“ *(Lk 1, 76)*, tai jau nebe senųjų pranašų prasme, kurie visi laiko atžvilgiu stovėjo toli nuo Kristaus ir todėl tik žodžiais galėjo skelbti jo atėjimą. Jonas yra visai kitoks pranašas: „Tu, vaikeli, būsi vadinamas Aukščiausiojo pranašu, nes eisi Viešpaties akivaizdoje jo kelio taisytų“ *(Lk 1, 76)*. *Joks pranašas savo asmenybe nėjo Viešpaties akivaizdoje.* Jo kelius tiesė tik pranašų žodžiai. Tuo tarpu ne Jono žodis — kaip Izaijo, Jeremijo, Ezechielio, Danieliaus, Malachijo — eis Viešpaties akivaizdoje, bet *jis pats*. Kristui gimus, pranašavimas *žodžiais* baigėsi: „Visi pranašai ir įstatymas pranašavo iki Jono“ *(Mt 11, 13)*. Su Jonu prasideda naujas tarpsnis, kuriame pranašystės žodžiais jau nebereikalingos, nes jų turinys jau įsikūnijęs ir gyvena tarp mūsų. Todėl Jonas ir nėra pranašas ateities *skelbėjo* prasme: ateitis jau yra virtusi dabartimi. Jonas yra „daugiau negu pranašas“ *(Mt 11, 9)*. Jis yra *dabarties* atskleidėjas.

Pirmataku paprastai vadiname tokį žmogų, kuris eina kito priekyje. Paskui pirmataką žygiuoja kitas, kuriam pirmatakas tiesia arba ruošia kelią. Karalius siunčia pirmatakų šauklių, kad jie paskelbtų jo atėjimą ir jį paruoštų. Karo vadas siunčia pirmatakų žvalgų, kad šie patirtų priešo kariuomenės išsidėstymą. Istorijoje mažesni veikėjai yra pirmatakai didžiųjų. Moksle išradėjai yra pirmatakai kasdieninio pritaikymo bei vartojimo: šita prasme Einsteinas yra atominės bombos pirmatakas. Kiekvienu tačiau atveju pirmatakas eina savo sekėjo priekyje. Pirmatakas žygiuoja *nugara* į savo sekėją. Taip yra tiek laiko, tiek erdvės, tiek dvasios atžvilgiu, tiek moksle, tiek mene, tiek visuomenės gyvenime.

Šitaip suprasta pirmatako sąvoka Jonui Krikštytojui betgi visiškai netinka. Laiko atžvilgiu Jonas, kaip sakyta, nėra Kristaus pirmatakas: jis yra Kristaus *amžininkas*. Santykių atžvilgiu Jonas nėra Kristaus mokinys, todėl neina pirma savo Mokytojo, kad paruoštų šiojo atvykimą bei priėmimą, kaip tai darydavo apaštalai Kristaus kelionių Palestinoje metu (plg. Velykų avinėlio parengimą Kristaus kančios išvakarėse, *Lk 22, 1—13*). Jonas negali būti lyginamas nei su karalių bei didžiūnų pasiuntiniais, nei su mažesnių asmenybių vaidmeniu didžiosioms iškilti, nei su išradėjų įnašu į kasdieną. Visur, kur tik Jonas sugretinamas taip su Kristumi, kad Kristus eina *paskui* Joną,— visur ten Jono prasmė yra iškreipiama. Jonas nežygiuoja *nugara* į Kristų, ir Kristus neseka *paskui* Joną. Jono žygiavimas „Viešpaties akivaizdoje" yra visiškai kitokio pobūdžio: *Jonas eina veidu į Kristų; jis eina Kristaus pasitiktų.*

Būdamas to paties amžiaus kaip ir Kristus, Jonas pranyksta iš viešumos labai anksti. Jis išeina į dykumas, ten gyvena, dėvėdamas kupranugario vilnų ašutinę, juosėdamas šikšnine juosta ir valgydamas „skėrius bei laukinių bičių medų" *(Mk 1, 6)*. Jis meldžiasi ir ruošiasi, kol Viešpaties žodis pašaukia jį atgal į paliktą visuomenę (plg. *Lk 3, 2*). Tačiau nuostabiausia, kad Dievas pašaukia Joną iš dykumų kaip tik tada, kai ir Kristus eina į viešąjį gyvenimą. Šios dvi asmenybės yra apspręstos viena kitai: jos abi maždaug tuo pačiu metu dingsta iš žmonių akių ir maždaug tuo pačiu metu vėl išnyra viešumoje. Jono esminis uždavinys taisyti Viešpačiui kelią prasideda kaip tik tada, kai Viešpats jau žygiuoja per pasaulį. Tai be galo prasmingas Jono pasiuntinybės bruožas. Viešpats pa-

šaukia Joną iš dykumų anaiptol ne keliolika metų prieš Jėzaus pasirodymą, kad savo pamokslais jis iš tikro sugrąžintų „daug Izraelio vaikų į Viešpatį, jų Dievą“ *(Lk 1, 16)*. Jonas nevaikščioja po Palestinos miestus, o eina prie Jordano, nes prie Jordano artėja ir Kristus. Ir štai ant šios upės krantų Jonas *pasitinka* Išganytoją, pasitinka kaip truputį anksčiau atėjęs, jo laukęs ir sulaukęs: „Kitą dieną Jonas pamatė ateinantį pas jį Jėzų“ *(Jn 1, 29)*. Šią valandą Jono pasiuntinybė pasiekė aukščiausią laipsnį.

Kristus gyveno pasaulyje jau tris dešimtis metų (plg. *Lk 3, 23*), tačiau niekas jo nepažino kaip pasaulio Išganytojo, niekas netikėjo, kad „gali būti kas gero iš Nazareto“ *(Jn 1, 46)*. Kristaus žmogiškumas, apie kurį vėliau plačiai kalbėsime, buvo taip pridengęs jo dieviškumą, jog pasaulio Mesijas buvo „rastas kaip žmogus“ *(Fil 2, 7)*, nepastebint jame nieko, kas turėtų ypatingesnę reikšmę bei prasmę. Ir Jonas Krikštytojas Jėzaus nepažino, kaip jis pats prisipažįsta: „Aš jo nepažinau, bet todėl atėjau ir krikštijau vandeniu, kad jis apsireikštų Izraeliui“ *(Jn 1, 31)*. Jono krikštas Pajordanėje kaip tik ir buvo toji dvasinė erdvė, kurioje Jėzus turėjo pasirodyti ir būti Izraeliui pristatytas kaip Išganytojas. Viešpaties balsas, grąžinąs Joną iš dykumų, buvo davęs jam ženklą: „Ant kurio pamatysi nužengiančią Dvasią ir ant jo pasiliekančią, tai Tasai, kuris krikštys Šventąja Dvasia“ *(Jn 1, 33)*. Jonas matė „Dvasią, nužengiančią kaip balandį ir pasiliekančią“ ant Jėzaus *(Mk 1, 10)*, ir iš to pažino, kad Jėzus yra „Dievo Sūnus“ *(Jn 1, 34)*.

Ką tad Jonas turėjo dabar daryti? Ne ką kita, kaip ši savo pažinimą pasauliui *paskelbti* ir atėjusį Išganytoją žmonėms *parodyti*. Jonas jau buvo jiems sakęs, kad po jo ateis Kitas, kuriam jis nėra vertas atrišti apavo dirželio. Jis žinojo, kad šitasai Kitas jau yra pasaulyje: „Tarp jūsų stovi“ *(Jn 1, 26)*, sakė Jonas žmonėms. Ir štai, išvydęs jam duotą ženklą, Jonas išskyrė Jėzų iš minios, pažino, kas jis yra, ir tuoj pat jį minioms parodė: „Štai Dievo Avinėlis! Štai Tasai, kuris pasiima pasaulio nuodėmes! Jis yra Tasai, apie kurį sakiau: po manęs ateina žmogus, kuris buvo pirma manęs“ *(Jn 1, 29—30)*. Tai ir buvo Jono pasiuntinybės įvykdymas: *parodyti Kristų pasauliui*, parodyti tą, kuris jau gyveno tarp žmonių, kurio tačiau šie nepažino (plg. *Jn 1, 26*). Jono uždavinys buvo nutraukti šią nežinojimo skraistę ir pasakyti žmonėms, kur ir kas yra Išganytojas, kurio jie buvo laukę tūkstančius metų.

Savo žodžiais „štai Dievo Avinėlis“ Jonas tai ir padarė. Tuo jo pasiuntinybė buvo baigta.

Niekas taip giliai šios Jono pasiuntinybės nesuvokė ir jos taip vaizdžiai neišreiškė, kaip vokiečių dailininkas Mathias Grunewaldas (Mathis Neithardas, 1468—1527) garsiame Izenheimo altoriaus paveiksle (1513—1515). Šis kūrinys vaizduoja Kristų, kybantį ant kryžiaus ir jau mirusį. Po kryžiumi stovi vienoje pusėje šv. Jonas Evangelistas, prilaikydamas išbalusią ir iš skausmo sverdinčią Jėzaus Motiną, kitoje — šv. Jonas Krikštytojas. Kaire ranka jis laiko atverstą Senąjį Testamentą, greičiausiai Izaijo knygą, o dešine rodo į nukryžiuotą Kristų. Visi dešinės rankos pirštai sugniaužti, tik smilius ištiestas. Šis pirštas dailininko nupieštas toks ilgas ir taip krinta į akį, jog stebėtojas tuojau suvokia, kad šiame piršte yra sutelkta visa Jono būtis, visas jo gyvenimo uždavinys: *parodyti žmonijai Kristų kaip Dievo Avinėlį* ir pasakyti jai, kad štai šis Avinėlis pasiima ant savęs pasaulio nuodėmes, virsdamas auka už mus visus. *Jonas yra pašauktas būti pirštu rodikliu išganymo istorijoje.*

2. KRISTAUS ĮVEDIMAS Į ISTORIJĄ

Kokią prasmę turi šis Kristaus parodymas žmonėms? Ar gali jis būti toks svarbus, jog Dievui būtų reikėję šiam tikslui paruošti bei apreikšti net ypatingą žmogų — pirmataką?

Šv. Jonas Krikštytojas yra, kaip sakėme, labai panašus į Kristų. Bet iš kitos pusės, jis yra panašus ir į jo Motiną, Mergelę Mariją. Rytų Bažnyčia savoje liturgijoje šv. Joną visur mini tuoj pat po Marijos, tuo pastatydama jį visų kitų šventųjų priekyje. Vienas jo Gimimo šventės himnas (visi bizantinės liturgijos himnai turi bent vieną posmą Marijos garbei, vad. theotokion) apgieda Dievo Motiną ir Joną Krikštytoją kaip *vieningus savo esmėje* (jedino v sušče). Daugelyje ikonų Jonas stovi kartu su Marija prie Kristaus. Istoriniame šių asmenybių gyvenime nėra pagrindo juodvi taip glaudžiai sieti vieną su kita, nes atrodo, kad Marija nėra niekad Jono Krikštytojo sutikusi, išskyrus aną laiką, kai ji aplankė nėščią Elžbietą. Ar ji buvo Zacharijo namuose Jonui gemant, neaišku, nors Lukas ir rašo, esą „Marija pasiliko su ja (su Elžbieta.— *Mc.*) apie tris mėnesius“ *(Lk 1, 56)*. Galimas daiktas, kad

ji palaukė, kol Jonas išvys pasaulio šviesą, ir tik tada „grįžo į savo namus“ *(t. p.)*. Greičiausiai Marija Joną mažytį yra mačiusi. Bet tai turbūt buvo pirmas ir paskutinis pasimatymas bei susitikimas. Bent Evangelijos nieko daugiau apie tai nemini. Nebūdamas Kristaus mokinys, Jonas neturėjo progos buvoti arti Jėzaus giminių bei pažįstamų. Ankstyva jo mirtis neleido jam įsijungti net į Kristaus šalininkų eiles ir tuo būdu susitikti su jo Motina, lydėjusia savo sūnų ligi kryžiaus. Kuo tad remiasi Rytų Bažnyčia, nuolatos gretindama Mariją su Jonu Krikštytoju ir laikydama juodu net vieningos esmės asmenybėmis?

Žymiausias 20 šimtmečio rusų stačiatikių teologas Sergejus Bulgakovas (1871—1944) šio gretinimo pagrindą regi Marijos ir Jono *nusižeminime*. Kaip Marija, tardama „štai aš, Viešpaties tarnaitė“ *(Lk 1, 38)*, nusilenkė Dievo planams ir pasiėmė nešti kryžių kartu su Jėzumi, taip ir Jonas, džiaugdamasis, kad Kristus auga, o jis eina mažyn (plg. *Jn 3, 29—30*), panėrė savo asmenį bei veiklą į tuos pačius Dievo planus kaip ir Marija: juodu abu išsižadėjo savęs, kad būtų sudarytos sąlygos Kristui ateiti bei veikti pasaulyje[3]. Be abejo, psichologiškai svarstant, šis bendras pagrindas yra tikras ir prasmingas, tačiau jis nėra vienintelis. Tokį psichologiškai moralinį bendrumą tarp Jono ir Marijos galėtume rasti ir nekaltybėje (ypatingai!), ir neturte, ir maldingume, nes visomis šiomis dorybėmis pasižymėjo tiek Jonas, tiek ir Marija. Nusižeminimas čia nesudaro kokios nors ypatingai išskirtinės savybės. Todėl jis ir negali būti pats giliausias pagrindas, kodėl Rytų Bažnyčia šv. Joną taip glaudžiai sieja su Dievo Motina. Šio pagrindo reikia ieškoti kur kitur, o ne doriniame Jono ir Marijos panašume.

Gretindama Joną su Marija, Rytų Bažnyčia visados juodu jungia su Kristumi. Kitaip sakant, toji vieninga esmė, kuri Joną ir Mariją suveda paslaptingon draugėn, yra jųdviejų ryšys su Išganytoju. Jonas ir Marija yra todėl panašūs į vienas kitą, kad *jųdviejų santykis su Kristumi remiasi gilia analogija*. Todėl tik šio santykio šviesoje galime suprasti aną Bažnyčios gretinimą ir sykiu Jono pasiuntinybę parodyti pasauliui Kristų kaip Dievo Avinėlį.

Marijos santykis su Kristumi mums yra žinomas: ji yra Jėzaus Motina. Tačiau ką reiškia būti Jėzaus Motina? Ar tai tas pat, ką būti bet kurio kito asmens — Povilo,

Petro, Jokūbo — motina? Ar tai tas pat, kas duoti gyvybę bet kuriam kitam kūdikiui? Jau pats šio klausimo iškėlimas rodo, kad būti Kristaus Motina yra visai kas kita negu duoti gyvybę apskritai žmogui. Be abejo, Kristus yra *tikras* žmogus, todėl ir jo Motina yra *tikra* jo gimdytoja tiesiogine ir pilnutine šio žodžio prasme. Ji davė jam žmogiškąją gyvybę, kaip ir kiekviena moteris ją duoda savam kūdikiui. O vis dėlto Marijos motinystė tuo neišsisemia, nes ji davė žmogiškąją gyvybę ne šiam ar kitam *žmogiškajam* asmeniui, bet antram Šv. Trejybės Asmeniui — dieviškajam Logos. *Marijos motiniškumas buvo būdas, kuriuo Dievas tapo žmogumi.* Tai vienintelis galimas būdas, kad Dievas susijungtų su žmogiškąja prigimtimi. Logos įsikūnijimas, Viešpaties numatytas nuo amžių, galėjo įvykti tiktai gimimo būdu, vadinasi, tik per Marijos motiniškumą. Todėl ir Marija buvo numatyta nuo amžių ir apreikšta pačioje pradžioje žemiškosios žmogaus istorijos (plg. *Pr 3, 15*). Suėjus laiko pilnybei, Viešpaties angelas buvo „pasiųstas į Galilėjos miestą, kurs vadinamas Nazaretas, pas mergaitę, pažadėtą vyrui vardu Juozapas, iš Dovydo namų, o mergaitės vardas buvo Marija" *(Lk 1, 26—27)*, kad pasiklaustų, ar ši mergaitė sutinkanti būti Logos Motina. Ji sutiko tardama angelui: „Tebūnie man, kaip sakai" *(Lk 1, 38)* [4].

Kas įvyko šią akimirką? Šią akimirką Kristus prasidėjo Marijos įsčioje. Antrasis Šv. Trejybės Asmuo tapo žmogumi. *Savu „tebūnie" Marija atvėrė Dievui žmogiškąją prigimtį.* Kitoje vietoje autorius yra plačiau svarstęs šio „tebūnie" reikšmę išganymo istorijoje. Ten jis, remdamasis Bažnyčios tradicija, yra teigęs, kad jeigu Marija savo žodžio nebūtų tarusi, Logos nebūtų įsikūnijęs, nes Marija, angelo klausiama, atstovavo čia ne tik sau pačiai kaip Mirjam iš Nazareto, bet ir visai žmonijai. Tai bendras Bažnyčios įsitikinimas. Logos įsikūnijimas kaip susijungimas su žmogiškąja prigimtimi išganymo dėlei galėjo būti tik laisvas jo priėmimas iš žmogaus pusės [5]. Marija tapo motina ne nesąmoningai, ne netyčia, ne kokiu nors jai nejaučiamu būdu, kaip dievų prasidėjimą moterų įsčioje vaizduoja prieškrikščioniškoji mitologija; Marija tapo motina sąmoningu bei valingu, vadinasi, *laisvu apsisprendimu,* atsiverdama Šventajai Dvasiai. Marijos Motinystė yra laisvas Dievo priėmimas į žmogaus prigimtį. Logos įsikūnijimas yra dievažmogiškasis veiksmas, kuriame dalyvauja tiek Dievas savo galia, tiek ir žmogus savo valia.

Savu „tebūnie“ Marija įvedė Dievą į žmoniją, suprastą žmogiškosios prigimties prasme.

Tačiau žmonija nėra tiktai prigimtis — kūnas ir siela, protas ir valia, jausmai ir pergyvenimai,— kurią dieviškasis Logos pasiėmė iš Marijos ir nebeatskiriamai sujungė su dieviškąja savo prigimtimi. Žmonija yra ir šios prigimties gyvenimas bei veikimas laike ir erdvėje. Kitaip sakant, *žmonija yra ne tik žmogiškoji prigimtis, bet ir žmogiškoji istorija.* Į žmoniją kaip į žmogiškąją prigimtį Dievas nužengė per Marijos „tebūnie“. Tačiau Logos įsikūnijimas tuo dar neužsibaigė. Gimęs iš Marijos ir užaugęs Juozapo namuose, Kristus turėjo pradėti veikti; jis turėjo įeiti į žmoniją ne tik kaip mūsų brolis, turįs tą pačią prigimtį kaip ir mes, bet jis turėjo įeiti į žmoniją ir kaip jos Mokytojas bei Gelbėtojas. Įsikūnijimas Marijos įsčioje Dievo tapimą žmogumi įvykdė tiktai prigimties, bet ne istorijos atžvilgiu. Vieno tik gimimo iš Marijos dar nepakako, kad pasaulis būtų išganytas. Išganymas galėjo žmonijai ateiti tiktai iš Kristaus veiklos istorijoje, o šiai veiklai reikėjo tokio pat laisvo priėmimo iš žmogaus pusės kaip ir gimimui. Kas galėjo šią Kristaus veiklą istorijoje žmonijos vardu priimti?

Jau esame minėję, kad tris dešimtis metų Kristus gyveno pasaulyje nepažintas. Šis Jėzaus gyvenimo tarpsnis dažnai yra vadinamas „paslėptuoju gyvenimu“. Posakis netikslus arba mažų mažiausia dviprasmis, nes Kristus nuo niekieno nesislėpė. Sukakęs dvylika metų, jis keliavo su tėvais, kaip ir visi kiti, Jeruzalėn (plg. *Lk 2, 41—42*). Pasilikęs šventykloje vienos tokios kelionės metu, jis sėdosi prie sinagogos mokytojų, klausėsi jų ir juos klausinėjo (plg. *Lk 2, 46*). Būdamas namuose, jis atlikinėjo kasdienos pareigas, tėvams buvo klusnus ir žmonėms meilus: „augo <...> malone <...> pas žmones“ *(Lk 2, 51)*. Kristus nėjo į dykumas, kaip Jonas. Jis pasiliko pasaulyje tarp žmonių, su jais santykiaudamas ir būdamas jiems artimas. Šio tarpsnio metu Kristus anaiptol nebuvo pasislėpęs. *Jis buvo dar tik neįėjęs į žmoniją istorijos prasme:* jis neveikė viešumoje, todėl nebuvo pažįstamas kaip Mesijas.

Kokiu tačiau būdu Kristus galėjo įeiti į visuomeninę viešumą, vadinasi, į istoriją tikrąja šio žodžio prasme? — Evangelijos labai aiškiai mums rodo tą kelią, kuriuo Kristus iš savo gyvenimo kaip Juozapo sūnus (plg. *Lk 3, 23*) perėjo į gyvenimą kaip Rabi — Mokytojas (plg. *Jn 1, 38*):

šis kelias eina per Joną Krikštytoją. Viešpaties balso paragintas (plg. *Lk 3, 2*), Jonas paliko savo būstinę dykumose, atėjo prie Jordano „ir skelbė visoje Pajordanėje atgailos krikštą nuodėmėms atleisti" *(Lk 3, 3)*. Iš Evangelijų aprašymo matyti, kad Jono skelbimas greitai virto *viešu* viso krašto reikalu, nes „pas jį ėjo Jeruzalė, visa Judėja ir visa Pajordanės šalis" *(Mt 3, 5)*; „visa tauta krikštijosi" *(Lk 3, 21)*. Jonas pasirodė Izraelio akivaizdoje kaip Dievo siųstasis atlikti viešo uždavinio. Jono veikla buvo ne asmeninė, bet visuomeninė istorinė. Reikia niekad nepamiršti, kad žydų tauta buvo Dievo išrinktoji, kad Dievas buvo tikrasis jos Valdovas bei Karalius ir kad todėl kiekvienas Dievo žygis, vykdomas per jo siųstuosius žmones, buvo *viešas dalykas,* paliečiąs Izraelio istoriją. Todėl ir Jono skelbimas Pajordanėje sudarė Izraelio istorijos dalį. Dar daugiau: jo skelbimas aiškiai rodė, kad Izraelio tauta stovi naujos istorijos angoje: „Dangaus Karalystė arti" *(Mt 3, 2)*, „kirvis jau pridėtas prie medžių šaknies" *(Mt 3, 10)*; krikštas prie Jordano yra, tiesa, dar tik ženklas atgailai (plg. *Mt 3, 11*), bet tuoj pasirodys Kitas, galingesnis už Joną, kuris krikštys „Šventąja Dvasia ir ugnimi" *(Mt 3, 11;* plg. *Mk 1, 8; Lk 3, 16; Jn 1, 33)*. Jis ateina nešinas vėtykle, kuria „išvalys savo klojimą", atskirdamas kviečius nuo pelų *(Mt 3, 12)*. *Artėja apsisprendimo metas,* kurio niekas negalės išvengti, atsidūręs Mesijo akivaizdoje. Nėra prasmės šauktis Abraomo, nes „Dievas gali pažadinti Abraomui vaikų iš šitų akmenų" *(Lk 3, 8)*. Jei žydų tauta Kristaus nepriims, jos vietoje ateis kitos tautos, ir šios bus Abraomo vaikai kaip tęsėjai jos sandoros su Viešpačiu. Jono skelbimas buvo toks aiškus ir griežtas, kad „minios jį klausė, sakydamos: Tai ką gi mes turime daryti? <...> Ir muitininkai atėjo krikštytis ir klausė: Ką mes turime daryti? <...> Ir kareiviai klausė jį, sakydami: O ką mes turime daryti" *(Lk 3, 10—14)*. Visiems Jonas nurodė, ką jie turi daryti, kad pasiruoštų priimti Tą, kuris jau čia pat netoliese stovi laukdamas savo valandos. Jonas iš tikro kalbėjo žydų tautai *kaip naujos istorijos šauklys.*

Ir štai „anomis dienomis atėjo iš Galilėjos Nazareto Jėzus ir buvo Jono pakrikštytas" *(Mk 1, 9)*, tačiau ne kaip vienas iš minios, o kaip pasaulio Gelbėtojas, nes šią akimirką Jonas parodė jį žmonėms ir pasakė jiems, kad tai Dievo Avinėlis, kuris pasiima ant savęs pasaulio nuodėmes (plg. *Jn 1, 29)*; tai Tasai, apie kurį Jonas tiek daug

kalbėjo ir kuris dabar statys Dievo Karalystę žemėje. Ir tik po šio pristatymo Izraeliui Jono žodžiais „štai Dievo Avinėlis" Jėzus pradėjo mokyti ir daryti stebuklų, vadinasi, *veikti istorijoje.* Todėl šis Jono pristatymas ir buvo ne kas kita, kaip *Kristaus įvedimas į žmoniją istorijos prasme.* Būdamas Dievo siųstasis ir veikdamas jo vardu, Jonas atstovavo Pajordanėje ne sau pačiam, bet visai išganymo istorijai, kiek ji buvo susitelkusi žydų tautoje. Todėl jo nurodymas į Kristų kaip į Dievo Avinėlį ir buvo Kristaus įvedimas į aną jo klojimą, apie kurį Jonas buvo kiek ankstėliau minioms kalbėjęs. Kaip Marija, tardama „štai aš, Viešpaties tarnaitė" *(Lk 1, 38),* atvėrė Logui kelią į žmogiškąją prigimtį, taip Jonas, tardamas „štai Dievo Avinėlis", atvėrė Kristui kelią į žmogiškąją istoriją. Šią akimirką Jėzus nustojo buvęs tik Juozapo sūnus iš Nazareto, vadinasi, tik privati asmenybė ir virto Rabi — Mokytoju, vadinasi, vieša istorine asmenybe.

Būdinga, kad šitaip Kristų pergyveno kaip tik Jono mokiniai, matyt, tuoj pat supratę, ką reiškia Jono mostas ir žodžiai „štai Dievo Avinėlis", nes kitą dieną, einant Kristui pro juos, du Jono mokiniai „nuėjo paskui Jėzų", o jam paklausus „ko ieškote?", juodu atsakė: *„Rabi* (tai reiškia: Mokytojau), kur gyveni?" *(Jn 1, 38).* Kreipinys nuostabus, nes Jėzus anuo metu dar nebuvo žmonių mokęs. Šis kreipinys galėjo kilti tik iš Jono nurodymo, kurį jo mokiniai suprato kaip kvietimą sekti Jėzumi Rabi. Vadinasi, ne kas kita, o tiktai Jonas buvo Kristaus kelias į istorinę viešumą. Per Mariją Dievas tapo *žmogumi,* per Joną Dievas tapo *istoriniu* žmogumi. Jono pristatymas užbaigė Logos įsikūnijimą, paversdamas jį vieša visuomenine funkcija arba veikla pasaulio istorijoje.

Čia tad ir glūdi giliausia Jono pasiuntinybės reikšmė. Kol Kristus gyveno Nazarete kaip Juozapo sūnus, tol kiekvienas galėjo praeiti pro jį nejučiomis, neužmegzdamas su juo jokių — nei teigiamų, nei neigiamų — santykių. Tačiau dabar, kai šis Žmogus yra pristatytas tautos viešumai kaip esąs daugiau negu tik amatininkas iš Nazareto, kaip Dievo žadėtasis Mesijas, kaip viso pasaulio Gelbėtojas iš nuodėmės,— dabar niekas negali likti jam abejingas. Jono žodžiai „štai Dievo Avinėlis" nebuvo tik paprastas teiginys, kurio pilna kasdienoje ir kurį išreiškiame posakiais „štai mano žmona", „štai mano draugas Petras" ir t. t. Jono žodžiai buvo *apreiškimas,* kad Išganytojas pasaulin jau atėjęs ir kad jis yra Jėzus iš Naza-

reto. Nesvarbu, kad žmonės mano, esą iš Nazareto negalį būti nieko gero, kad jie Jėzų laiko Juozapo sūnumi, kad jis daugeliui yra pažįstamas nuo mažens. Visa ši kasdienybė neturi reikšmės. Jėzus yra tikrasis lauktas Mesijas. Tai Jonas Izraeliui kaip tik ir apreiškė — ne savo nuojauta, bet gavęs nurodymą iš patíes Dievo.

Tuo būdu Jonas pastatė Izraelį, o su juo ir visą žmoniją prieš lemtingą apsisprendimą, nuo kurio priklausė visos tautos, o dabar ir kiekvieno žmogaus likimas: ar Izraelis pripažins Jėzų iš Nazareto Mesiju, ar ne. Šis apsisprendimas buvo taip lygiai būtinas kaip ir Marijos atžvilgiu, nes Dievo priėmimas tiek į prigimtį, tiek į istoriją turėjo būti laisvas žmogaus veiksmas. Parodydamas Kristų kaip Dievo Avinėlį, Jonas sudarė Izraeliui sąlygas savo apsisprendimą pareikšti. Pastatytas tautos akivaizdoje, Kristus tapo istorine asmenybe, ir kiekvienas izraelitas turėjo dabar Kristaus atžvilgiu apsispręsti: priimti jį ar atmesti. Po Jono niekas negali Kristaus nepastebėti, niekas negali abejingai praeiti pro jo asmenybę bei mokslą, nes Kristus dabar yra takoskyra išganymo istorijoje. S. Bulgakovas laiko Jono žygį tokiu svarbiu, jog net teigia, esą „be Jono Kristus būtų negalėjęs pasirodyti“ [6]. Tai labai panašus teigimas į M. Kabasilo, kuris sako, kad jei Marija nebūtų tarusi „štai aš, Viešpaties tarnaitė“, Logos nebūtų įsikūnijęs [7]. Tiesa, Bulgakovas pripažįsta, kad Jono žodžiai „štai Dievo Avinėlis“ nesudaro tokio esminio pagrindo, kaip Marijos „tebūnie“, vis dėlto jie yra „būtina sąlyga įsikūnijimui“ [8] istorinės veiklos prasme. Kaip istorija apskritai atsiremia į prigimtį, taip ir Marijos „štai aš, Viešpaties tarnaitė“ pagrindžia Jono „štai Dievo Avinėlis“. Tačiau kaip istorija išskleidžia prigimtį laike bei erdvėje, taip Kristaus pristatymas žmonijai Jono mostu išplečia Kristaus pagimdymą ligi istorinės apimties. *Kristaus įvedimas į žmogiškąją istoriją užbaigia Kristaus įvedimą į žmogiškąją prigimtį ir tuo būdu Logos įsikūnijimą padaro pilnutinį.* Po Jono žodžių Kristus stovi priešais pasaulį kaip *ženklas* laisvo žmogaus apsisprendimo ir tuo pačiu jo likimo.

Kas tad yra šis Dievo Avinėlis? Kas yra Tasai, kuris ir šiandien komuniją dalinančio kunigo rankomis yra mums parodomas ir pristatomas šv. Jono Krikštytojo žodžiais? Kas yra Tasai, prieš kurį lenkiamės kartodami maldaujančius romėnų šimtininko žodžius, prieš kurį tačiau kyla žemės karaliai ir sąmokslą ruošia kunigaikščiai (plg.

Ps 2, 2)? — Rytų Bažnyčia, kurios kristologinį pergyvenimą čia kaip tik ir norime išskleisti, svarsto Dievo Avinėlį trimis atžvilgiais: kaip *Perkeistąjį* Taboro kalne, kaip *Nusižeminusįjį* visoje savo būtyje ir kaip *Viešpataujantįjį* tiek atskirame žmoguje, tiek istorijoje, tiek danguje. Nusižeminusis Kristus stovi šių trijų atžvilgių viduryje ir juos pagrindžia bei neša. Juk ir Jonas pristatė Jėzų Izraeliui ne kaip Šviesą iš Šviesos, ne kaip visatos Karalių, sėdintį amžinajame soste, bet *kaip aukos Avinėlį*, apsunkintą pasaulio nuodėmėmis. Šitas tad aukos Avinėlis ir yra patraukliausias mūsų meilės objektas. Į šitą aukos Avinėlį ir sudūžta bet koks žemės karalių sąmokslas (plg. *Ps 2, 1*), nes maištauti galima tik prieš didžiūnus, bet ne prieš Nusižeminusįjį ir save Sunaikinusįjį iš meilės patiems maištaujantiesiems! *Dievo Avinėlis yra pati kristologinio Bažnyčios pergyvenimo bei mąstymo esmė.* Iš jo plaukia visa kita, nes aukos spinduliai lydi Kristų tiek į Taborą, tiek į Golgotą, tiek į sostą Tėvo dešinėje.

---

[1] Šiuo pašaukimu remdamasi, Rytų Bažnyčia švenčia net Jono Krikštytojo pradėjimo dieną (24 rugsėjo), tuo būdu pabrėždama ypatingą jo pasiuntinybę, susietą su ypatingu jo šventumu — jau net motinos įsčiose, pasak arkangelo Gabrieliaus: „Dar savo motinos įsčiose jis bus pilnas Šventosios Dvasios" *(Lk 1, 15)*. Lygiagretė tarp Jono ir Marijos, apie kurią kalbėsime vėliau, prasideda jau pačią pirmąją Jono būties akimirką.

[2] Plg. Kristaus žodžius „laikas pasidarė pilnas, ir Dievo Karalystė priartėjo. Darykite atgailą ir tikėkite Evangelija", pasakytus pačioje Išganytojo veiklos pradžioje *(Mk 1, 15)*.

[3] Plg. *Bulgakov S.* Drug ženicha.— Paris, 1927.— P. 8.

[4] Šias mintis autorius yra plačiau nagrinėjęs savo knygelėje „Didžioji padėjėja. Sv. Mergelės Marijos būties ir veiklos apmąstymas" (Putnam, 1958.— P. 89—106), todėl jas čia tik pamini nenorėdamas kartotis ir pasiunčia skaitytoją į nurodytą studiją.

[5] Plg. *Maceina A.* Didžioji padėjėja, p. 93—98.— Todėl negalima teigti, esą „Logos turėjo įsikūnyti nepriklausomai nuo jokios bet kurio žmogaus valios" (*Kan. M. Vaitkus* „Didžiosios padėjėjos" recenzijoje, „Draugas", 1959 m. spalių 17 d.), nes nei Dievo žinojimas, kad Marija sutiks, nei jo visagalybė laisvės nenaikina ir žmogaus valios apsisprendimo neatstoja. Štai kodėl bažnytinė tradicija ir supranta angelo apreiškimą Marijai ne kaip paprastą pranešimą, kad tai turės įvykti, bet kaip prašymą, kad tai galėtų įvykti.

[6] *Bulgakov S.* Drug ženicha, p. 12.

[7] Plg. *Maceina A.* Didžioji padėjėja, p. 96.

[8] *Bulgakov S.*, op. cit., p. 13.

Pirmas skyrius

PERKEISTASIS KRISTUS

Vakaruose gyvenęs ir prancūziškai rašęs rusų stačiatikių teologas V. Loskis, sūnus garsaus filosofo N. Loskio (gim. 1870), yra metęs mintį, kad raktas suprasti vietai, kurią Kristus užima Rytų Bažnyčioje, esanti *Persikeitimo šventė* [1]. Pats Loskis šios šventės turinio nenagrinėja; jis tik į ją nurodo. Tačiau šis jo nurodymas yra didžiai prasmingas. Įsigilinus į bizantinę Persikeitimo liturgiją, iš tikro mums atsiskleidžia nuostabus Kristaus vaizdas, kurio Vakaruose visa pilnatve neturime ir kuris todėl gali būti kelias Kristui giliau pažinti bei pamilti.

Persikeitimo šventė yra bendra tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčiai; abejur ji net švenčiama tą pačią dieną, būtent 6-ąją rugpjūčio. Tačiau jos pobūdis vienur ir kitur yra gana skirtingas. Rytuose Jėzaus persikeitimas Taboro kalne yra švenčiamas jau nuo 5-ojo šimtmečio; Vakaruose jis buvo paverstas visuotine Katalikų Bažnyčios šventė tik popiežiaus Kaliksto III 1457 metais, taigi visu tūkstantmečiu vėliau. Pagrindas šiai šventei kilti Rytuose buvo *teologinis:* tai graikų Bažnyčios Tėvų bei rašytojų mąstymai apie Dievą kaip Šviesą, kuri spindi būties gelmėse ir todėl gali būti žmogaus mažų mažiausia pajausta, o kartais net aiškiai paregėta [2]. Vakaruose šios šventės akstinas buvo *visuomeninis:* tai turkų pralaimėjimas prie Belgrado 1456 metais. Liturginio rango atžvilgiu Persikeitimas priklauso Rytuose prie dvylikos pačių didžiųjų metinių švenčių, kaip Kalėdos, Trys Karaliai, Velykos, Sekminės, Šv. Kryžiaus Išaukštinimas. Vakaruose ši šventė tenkinasi antraeiliu rangu, kaip Naujieji Metai, Šv. Kryžiaus Atradimas, apaštalų ir evangelistų šventės.

Ankstyvas atsiradimas, gilus pagrindimas ir aukštas liturginis rangas rodo, kad Persikeitimo šventė Rytų Bažnyčioje iš tikro yra ypatingai gerbiama bei vertinama. Kame glūdi ši jos vertė?

1. PERSIKEITIMAS KAIP NAUJA PRADŽIA

Persikeitimo šventės turinį sudaro vienas Kristaus žemiškojo gyvenimo įvykis, kurį mums Evangelijos šitaip aprašo. Kartą Jėzus „pasiėmė Petrą, Jokūbą ir Joną ir užkopė į kalną melstųs. Jam besimeldžiant, pasikeitė jo veido išvaizda, ir jo apdaras pasidarė baltas bei žibąs" *(Lk 9, 28—29)*; toks baltas „kaip sniegas", jog „nė vienas skalbėjas žemėje negalėtų taip išbaltinti" *(Mk 9, 2)*. Netrukus „pasirodė Elijas su Moze" *(Mk 9, 3)*; jie buvo „regimi garbėje" *(Lk 9, 31)* „ir kalbėjosi su Jėzumi" *(Mk 9, 3)* „apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" *(Lk 9, 31)*. Reginio sužavėtas ir pamatęs, kad Mozė su Eliju rengiasi Jėzų palikti (plg. *Lk 9, 33)*, Petras tarė: „Mokytojau, gera mums čia būti; padarykime tris padangtes: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui" *(Lk 9, 33)*. Dar jam bekalbant, „užėjo debesis ir apdengė juos" *(Lk 9, 34)*; „šviesus debesis" *(Mt 17, 5)*, taip kad „mokiniai nusigando" *(Lk 9, 34)* ir „puolė ant veido" *(Mt 17, 6)*. „Iš debesies pasigirdo balsas: Šitas yra mano mylimasis Sūnus, jo klausykite" *(Lk 9, 35)*. Mokiniai žvalgėsi aplinkui, tačiau „nieko daugiau nebematė, kaip tik vieną Jėzų" *(Mk 9, 7)*. „Jėzus priėjo, palietė juos ir tarė: Kelkitės ir nebijokite" *(Mt 17, 7)*. Leidžiantis nuo kalno, „jis liepė jiems niekam nepasakoti, ką buvo matę, kol žmogaus Sūnus nebus prisikėlęs iš mirusiųjų" *(Mk 9, 8)*. Ir „jie tylėjo" *(Lk 9, 36)*.

Vakarų Bažnyčioje šis įvykis nėra radęs jokio ypatingo atgarsio nei teologijoje, nei maldingume; net ir liturgija įrikiavo jį, kaip minėjome, į antrinio rango ir neprivalomų švenčių skaičių. Tai buvęs vienas iš tos rūšies Kristaus stebuklų, kurie, tiesa, apreiškia jo dieviškąją galybę, kurių prasmė tačiau lieka mums paslėpta, sakysime: ėjimas viršum vandens (plg. *Mt 14, 24—26)*, piktųjų dvasių pasiuntimas į kiaulių kaimenę (plg. *Mt 8, 30—32)* arba bevaisio figos medžio prakeikimas (plg. *Mt 21, 19—20)*. Tokio pat pobūdžio buvęs ir Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Nesuvokiant jo prasmės, žinoma, nebuvo galima jo kiek giliau panagrinėti teologiškai arba pergyventi kaip maldingumo akstino. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje Taboro įvykis patraukė teologų ir asketų dėmesį iš pat pradžios [3]. Apreiškimo tiesa, kad „Dievas yra Šviesa" *(1 Jn 1, 5)*, kuri „šviečia tamsybėje" *(Jn 1, 5)*, darė gilų įspūdį Rytų mąstytojams, nes ši tiesa savaime

derinosi su Platono idėjomis ir stoikų sėkliniais logais (logoi spermatikoi), kurie glūdį daiktuose, kurių tikroji karalija esanti betgi anapus daiktų. Rytams nebuvo sunku suprasti šv. Jono evangelijos pradžią, kad Dievas yra ne tik visko Kūrėjas, savo žodžiu pašaukęs pasaulį būti, bet sykiu ir „žmogaus šviesa", apšviečianti kiekvieną, „ateinantį į šį pasaulį" *(Jn 1, 4—9)*. Sakysime, Atėnagoras (125—190), norėdamas stabmeldžių valdovams Markui Aurelijui Antoninui ir Lucijui Aurelijui Komodui išaiškinti krikščioniškojo Dievo sąvoką, jį piešia kaip „neišreiškiamu būdu šviesos bei grožio apsuptą" (p. 27), kaip patį esantį „neprieinama šviesa bei atbaigtu grožiu" [4].

Bet štai Dievas kaip Šviesa atėjo į pasaulį Jėzaus Kristaus asmenyje, kuris yra ne kas kita, kaip dieviškasis Logos, nuo pat pradžios buvęs „pas Dievą" *(Jn 1, 2)*, kaip „neregimojo Dievo paveikslas" *(Kol 1, 15)*, atspindįs visą Dievo pilnybę (plg. *Kol 1, 19*) ir suderinąs visa su savimi, „kas yra žemėje ar danguje" *(Kol 4, 20)*. Jis ir anksčiau buvo pasaulyje, nes „pasaulis per jį padarytas" *(Jn 1, 10)*: „visa sutverta per jį ir jam" ir „visa juo laikosi" *(Kol 1, 17)*. Tačiau „pasaulis jo nepažino" *(Jn 1, 11)*, nes buvo paskendęs tamsybėje todėl, kad atitrūko nuo Dievo kaip Šviesos. Nūnai tačiau apsireiškė ši „tikroji šviesa" *(Jn 1, 9)* Jėzuje iš Nazareto ir gyvena „tarp mūsų" *(Jn 1, 14)*. Rytietiškai Kristaus sampratai labai būdinga, kad, pavyzdžiui, šv. Justinas Kankinys (miręs apie 165 m.) Viešpaties pasirodymą Mozei degančiame krūme (plg. *Iš 3, 1—5)* aiškina kaip Kristaus apsireiškimą „ugnies pavidalu" (p. 78). „Anksčiau,— rašo šv. Justinas,— Kristus pasirodė ugnies pavidalu ir nekūniškai Mozei bei kitiems pranašams; dabar <...> pagal Tėvo valią ir jį tikinčiųjų išganymui jis tapo žmogumi per Mergelę" [5]. Visiška tapatybė tarp Logos, kuris nuo amžių buvo pas Dievą, ir Jėzaus, gimusio Betliejuje iš Marijos, yra Rytų Bažnyčios tėvams pagrindinė ir nepajudinama tiesa. Dievas kaip Šviesa vaikščioja žemėje Jėzaus asmenyje, apšviesdamas daiktus ir žmones; jis yra tas pats, kuris iš degančio krūmo Mozei tarė: „Esu, kurs esu" *(Iš 3, 14)* ir tuo būdu nurodė, kad ir iš moters Gimusis gyvens amžinai, kaip šiuos Viešpaties žodžius aiškina šv. Justinas (t. p.). Jo prisikėlimas padarys jo šviesą negęstančią visiems laikams.

Tačiau Kristus yra ne tik Dievas ir tuo būdu „tikroji Šviesa", bet kartu ir *žmogus*. Rytų Bažnyčia nuo pat pra-

džios smarkiai kovojo su doketų erezija, kurios pradmenys jau skardenasi šv. Jono laiškuose: šv. Jonas suvedžiotojais vadina tuos, „kurie neišpažįsta, jog Jėzus Kristus yra atėjęs kūne“ *(2 Jn 7)*. Doketai mat laikė Kristaus kūną tik priedanga, tokia pat kaip angelų pasirodymai, o ne tikru kūnu kaip prigimties dalimi. Doketizmas pripažino Kristaus dievybę, bet neigė jo žmogybę. Bažnyčia tačiau gynė Kristaus žmogiškumą taip lygiai kaip ir jo dieviškumą, ir Chalkedono visuotinis susirinkimas (451 m.) paskelbė dogmą, jog *dvi* Kristaus prigimtys — neatsiskyrusios ir nesusimaišiusios — yra nešamos *vieno* dieviškojo asmens. Tuo būdu buvo apgintas Kristus ne tik kaip tikras Dievas, bet ir kaip tikras žmogus — su visu žemiškuoju turiniu, kuris į misticizmą linkusiems ano meto tikintiesiems atrodė nesąs Dievo vertas ir todėl negalįs būti Kristaus tikrovės dalis.

Jeigu tačiau Kristus yra tikras žmogus, tai jis yra toks pat kaip ir mes. „Būdamas esme Dievas“, jis prisiėmė „tarno pavidalą“, pasidarė „panašus į žmones“ ir „viršine išvaizda“ buvo „rastas kaip žmogus“ *(Fil 2, 6—7)*. Tiek Kristaus pavidalas, tiek žemiškasis jo gyvenimo kelias niekuo nesiskyrė nuo jo aplinkos: Jėzus iš Nazareto yra vaikas savo tautos, savo laiko, savo kultūros. Bet kaip tik šis žmogiškasis Kristaus pradas pridengia mūsų akims jį kaip „tikrąją šviesą“. Dievas yra Šviesa — taip! Tačiau tiek gamtoje, tiek istorijoje viešpatauja tamsa, pro kurią Dievo kaip Šviesos mes neregime. Sunki „daiktų žievė“ (G. Skovoroda) pridengia mums Logos, spindintį gamtiniame būties pagrinde. Tarno išvaizda pridengia mums tą patį Logos, žėrintį istorijoje kaip „žmonių šviesa“ *(Jn 1, 4)*. Pasaulis nepriėmė Kristaus kaip Šviesos todėl, kad regėjo jame tik tarno pavidalą, gesinantį bet kokį spindėjimą. Platonas buvo teisus sakydamas, kad žemėje gyvename tarsi nugara į šviesą: mes regime tik jos atspindžius ant priešais mus esančios sienos, bet niekad neišvystame pačios šviesos. Šios visuotinės tamsybės akivaizdoje galime suprasti, kodėl šv. Jonas ir sako, kad „Dievo niekas niekados nėra matęs“ *(Jn 1, 18)*, nepaisant, kad jis yra Šviesa tiek būties apskritai, tiek kiekvieno žmogaus, ateinančio pasaulin.

O vis dėlto esama išganymo istorijoje akimirkų, kai dieviškoji galybė pralaužia mus gaubiančią tamsą ir pasirodo mums kaip Šviesa tikra šio žodžio prasme. Prie tokių akimirkų priklauso visų pirma Senojo Testamento

teofanijos arba Dievo apsireiškimai: degantis, bet nesudegantis krūmas dykumose (plg. *Iš 3, 2*), ugnies stulpas Izraelio kelionėje iš Egipto (plg. *Iš 13, 21—22*), žaibai ant Sinajaus kalno, duodant dešimtį įsakymų (plg. *Iš 19, 16—18*), arba liepsna, sudarant sąjungą tarp Dievo ir Abraomo (plg. *Pr 15, 17*). Visur čia Dievas apsireiškia šviesos pavidalu: kaip liepsna, kaip žaibai, kaip ugnis. Gamtos tamsybė esti pergalima, ir žėrintis dieviškasis būties pagrindas pasidaro *regimas*. Prie tokių pat akimirkų priklauso ir Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Ir čia viskas žėrėjo bei akino. Ir čia dieviškoji šviesa gąsdino žmones. Ir čia apaštalai krito veidu žemėn, išgirdę Dievo balsą iš „šviesaus debesies" (*Mt 17, 6*). Kaip kiekvienas Dievo apsireiškimas šviesos pavidalu, taip ir Jėzaus persikeitimas buvo lydimas apstulbimo ir net baimės. Paviršium tad žiūrint, Taboro kalno teofanija atrodo esanti labai panaši į Senojo Testamento Viešpaties pasirodymus tarp ugnies ir žaibų.

Vidine savo gelmės sąranga ji yra tačiau visiškai kitokia. Degantis krūmas dykumoje, dangumi slenkąs šviesos stulpas, žaibai Sinajaus kalne buvo *gamtinio* pobūdžio reiškiniai, neturį asmeninių žymių. Žmogus, tiesa, jautė ir žinojo, kad per šiuos reiškinius byloja Dievas. Vis dėlto šis jo bylojimas buvo pergyvenamas kaip gaivalinga ir baisinga jėga, įvilkta į gamtos siautėjimą, gresiantį sunaikinimu bei mirtimi. Be abejo, ši jėga norėjo Izraeliui padėti, tačiau ji dar nesuėjo su Senosios Sandoros žmogumi į asmeninį sąlytį. Šviesa, iš kurios Dievas kalbėjo, nepergalėjo begalinio jo atstumo nuo žmogaus. Priešingai, siaubą keliantis šios šviesos pobūdis aną atstumą tik dar labiau pabrėžė. Mozė juk buvo tiesiog sulaikytas, kad per daug nesiartintų prie degančio krūmo (plg. *Iš 3, 5*). Izraelio tauta buvo įspėta stovėti atstu nuo Sinajaus ir nelytėti jo uolų (plg. *Iš 19, 12—13*). Senojo Testamento žmogui dar buvo neįmanoma paregėti Dievą, *asmeniškai* gyvenantį žmogiškojoje aplinkoje. Žmogus galėjo tik jausti Viešpaties artumą šviesos pavidalu, bet kaip tik todėl jis turėjo užmerkti akis ir kristi žemėn. Izraelitai prašyte prašė Mozę, kad jis, o ne Dievas su jais kalbėtųsi: kitaip jie mirsią iš baimės (plg. *Iš 20, 19*). Jie net bėgo nuo Sinajaus ir stovėjo toli nuo jo (plg. *Iš 20, 18*). Neperžengiamas nuotolis tarp Dievo ir žmogaus buvo Senajame Įstatyme griežtai išlaikytas — net mirties bausmės kaina tiek žmogui, tiek gyvuliui (plg. *Iš 19, 13*).

Tuo tarpu Taboro kalne šis atstumas nyksta. Tiesa, ir čia Dievas dar byloja į žmones iš šviesaus debesies. Tačiau šiuos Viešpaties žodžius galėtume jau pavadinti atsisveikinimu su visais ankstesniais baimę bei siaubą žadinusiais reiškiniais. Taboro kalne kalbąs Dievas nebeduoda žmonėms jokių naujų įsakymų. Jis tik nurodo į Kristų kaip į mylimiausią savo Sūnų, kurio dabar reikės klausyti. *Nuo dabar Kristus bus aukščiausias ir vienintelis Įstatymdavys.* Patvirtindamas šį dangiškojo Tėvo nurodymą, Jėzus priėjo prie išsigandusių ir sukniubusių apaštalų, palytėjo juos savo rankomis, liepė jiems keltis ir nebebijoti (plg. *Mt 17, 7*). Gamtinis ir neasmeninis Dievo apsireiškimų būdas baigėsi. Jo vietą užėmė Kristaus asmuo, kuris nuo žmogaus ne tik nesislepia, bet tiesiog jo ieško, su juo gyvena, dalindamasis jo likimu, jo kančia bei mirtimi.

Todėl Taboro šviesa yra visai kas kita negu Sinajaus liepsnos ir žaibai. Apaštalai nebėga nuo Taboro, kaip izraelitai nuo Sinajaus. Priešingai, jiems čia „gera būti" *(Lk 9, 33);* jie nori čia net įsikurti ir pasilikti, pastatydami palapinių tiems, kurie kalbasi dieviškoje šviesoje. *Dievo apsireiškimas Kristuje virsta žavinčia ir be galo patrauklia jėga.* Kristus, tiesa, spindi kaip saulė; jis yra visiškai kitoks, negu apaštalai buvo įpratę jį regėti kasdienoje. Dievo transcendencija arba jo absoliutinis kitoniškumas neišnyksta. Bet jis nebekelia baimės, nes sklinda iš mylinčios Kristaus būtybės. Atvirkščiai, žėrintis Jėzaus veidas ir balti kaip sniegas jo drabužiai teikia begalinį džiaugsmą: jie traukia ir pririša. Vieta, kur spindintis Kristus kalbasi su Senosios Sandoros atstovais, nebėra tokia, kad reiktų apaštalams mesti apavus nuo kojų, kaip Mozei artinantis prie degančio krūmo (plg. *Iš 3, 5*). Taboro kalnas yra taip lygiai „šventa žemė" *(Iš 3, 5),* kaip ir kiekviena kita vieta, kurioje Dievas apsireiškia. Tačiau žmogaus santykis su šia vieta esmingai kinta: *Taboro kalne žmogus atsitiesia.* Apaštalų puolimas ant veido, išgirdus Dievo balsą iš debesies, buvo paskutinis Senosios Sandoros žmogaus elgesys Viešpaties akivaizdoje: nuo dabar žmogus nebekris prieš Dievą veidu ant žemės, nes Kristui ir Kristuje jis nebėra vergas, o Dievo draugas ir jo vaikas (plg. *Jn 15, 14—15*). Pats „Viešpats ir Mokytojas" pasilenks prie žmogaus, kad nuplautų jo kojas (plg. *Jn 13, 14*). Tiesa, ir Naujosios Sandoros metu žmogus lenksis prieš Viešpatį, tačiau nebe iš baimės, bet iš siel-

varto bei gailesčio, kad nusidėjo savo dieviškajam Draugui ir Tėvui[6].

Taboro įvykis turi tad, kaip matome, išganymo istorijoje nepaprastą reikšmę: jis užbaigia senąjį žmogaus santykį su Dievu, atremtą į baimę, ir pradeda naują santykį, kurio esmę sudaro meilė. Šio naujo santykio metu Dievas apsireiškia ne kaip gaivalinga — gąsdinanti bei naikinanti — jėga, o kaip mylintis bei globojantis Asmuo. Naujo apsireiškimo erdvė yra nebe gamtiniai daiktai — krūmas, dūmai, žaibai, liepsna,— bet žmogiškoji Kristaus prigimtis. *Jėzus iš Nazareto yra dabar vienintelė tikroji teofanija.* Šviesa, kuri anksčiau skelbė ir lydėjo Viešpaties artėjimą, dabar telkiasi Kristaus žmogybėje, ją perkeičia, perskverbia ir paverčia Dievo regimybe. Todėl persikeitimas Taboro kalne nėra Kristaus gyvenime koks smulkus, atsitiktinis įvykis, bet tai slenkstis, kuris skiria išganymo istoriją į dvi dalis. Savo žodžiais „kelkitės ir nebijokite" *(Mt 17, 7)* Kristus pradeda naują religijos tarpsnį, kuriame žmogaus bendravimas su Dievu virsta sekimu, draugavimusi, ištikimybe ir meile ligi mirties aukos.

Kristus kaip tik stovi pačiame šios didžios takoskyros viduryje; dar daugiau: jis neša savimi šį naują žmogaus santykį su Dievu ir jį vykdo. Todėl persikeitimas Taboro kalne kaip šio naujo santykio pradžia atskleidžia mums ir patį Kristų. Taboro šviesoje Kristus darosi mums tarsi perregimas. „Jo šviesa apšviečia mus", sako bizantinė Persikeitimo šventės liturgija[7] (Didieji Mišparai, litė), ir visi svarbiausieji jo gyvenimo tarpsniai bei jo būties esminiai pradai darosi mums ne tik dvasiškai suvokiami, bet tiesiog pojustiškai regimi: dievybė ir žmogybė, būsimoji garbė ir artima kančia, amžinasis buvimas Šv. Trejybėje ir pasiuntinybė žmonijos istorijoje, transcendentinis Dievo kaip būties pagrindo atstumas ir pilnas meilės to paties Dievo kaip Išganytojo artumas. „Amžiais pridengta paslaptis atsiskleidė tavo persikeitimo akimirką Petrui, Jonui ir Jokūbui", gieda Rytų Bažnyčia Didžiųjų Mišparų metu (3 sticheron). Rytų Bažnyčia gerai suprato šio atsiskleidimo reikšmę ir todėl pasirinko Taboro įvykį išeities tašku savai kristologijai. Šia prasme V. Loskis ir sako, kad Persikeitimo šventė gali būti raktas suprasti Kristui, kaip jį pergyvena Rytų Bažnyčia. Minėdama Taboro kalno įvykį, ši šventė virsta vaizdine Rytų Bažnyčios kristologija ir tuo būdu mus įgalina šią kristologiją kiek giliau pasklaidyti ir jos prasmenis suvokti.

Bizantinės liturgijos atžvilgiu tai yra ypač prasminga, nes ši liturgija yra nepaprastai gausi tiek mintimis, tiek vaizdais. Joje slypi tiek teologija, tiek mistika, tiek istorija. Ji yra *teurginis kūrinys,* kaip liturgiją vadina V. Solovjovas; vadinasi, toks veikalas, kuriame dieviškoji malonė jungiasi su žmogiškuoju kūrybiškumu, paversdama kultą tikrąja tikėjimo regimybe.

2. KRISTUS ŠV. TREJYBĖJE

Vakarų Bažnyčios mąstyme bei pergyvenime Šv. Trejybei tenka daugiau ar mažiau atitrauktinio prado vieta: nei viešajame kulte, nei privatiniame maldingume ji nevaidina kokio nors ypatingesnio vaidmens, nepaisant, kad visos mūsų maldos prasideda ir baigiasi trijų dieviškųjų asmenų pagarbinimu, kuris tačiau yra daugiau dogmatinio, o ne gyvenimiško pobūdžio. Kaip gyvenimiškąjį pradą mes, Vakarų krikščionys, vargu ar Šv. Trejybę jaučiame. Mums Šv. Trejybė visad atrodo daugiau kaip trys skirtingi *asmenys,* mažiau betgi kaip vieninga šių asmenų *bendruomenė.* Tuo tarpu Rytų Bažnyčiai Šv. Trejybė yra, kaip L. Uspenskis sako, „viso bendruomeninio krikščioniškojo gyvenimo pagrindas"; tai „prototipas meilės, kuri ligi pat šių dienų gaivina bet kokią krikščioniškąją bendruomenę — ar tai būtų vienuolynas, ar parapija, ar kuris kitas sambūris" [8]. Rytuose yra pabrėžiami ne tiek atskiri dieviškieji asmenys — Tėvas, Sūnus, Šv. Dvasia,— kiek šių asmenų meilės sąjunga tarp savęs, turinti atsispindėti ir krikščionių santykiuose. Bendruomeninis arba *soborninis* [9] religijos pergyvenimas apskritai, taip labai būdingas Rytų Bažnyčiai, išeina aikštėn ir Šv. Trejybės sampratoje.

Todėl Šv. Trejybė Rytų krikščionims yra daugiau negu tik žmogaus protui nesuvokiama paslaptis. Ji yra kartu ir *šaltinis,* iš kurio plaukia religinis įkvėpimas melstis bei kurti. Juk argi nebūdinga, kad jokia kita krikščioniškoji konfesija neturi tiek himnų Šv. Trejybės garbei, kaip Rytų Bažnyčia savo liturgijoje. Ypač Smirnos vyskupo Metrofano (9 šimt.) himnai mėgina aplenkti žmogaus kelią į Dievą per kūrinius ir vaizduoti Šv. Trejybę taip, kaip ji yra neprieinamoje savo šviesoje nuo amžių — pati viena su rūsčia nebūties karalija. Tai „trisaulė Prodievybė", kurios spinduliai įsikūnija kūrinijoje (p. 28); tai „neišsakomo grožio šventovė", kurioje prabyla trikartis cherubinų

„šventas, šventas, šventas“ (p. 33). Visa gamta „gieda himnus“ šiai „vienintelei, trisaulei Prodievybei“ ir prašo ją „išvaduoti iš klaidų, pavojų, vargo ir pikto“ [10]. Grynai filosofinių Šv. Trejybės aiškinimų, kaip Vakaruose šv. Augustino arba šv. Tomo Akviniečio, Rytų Bažnyčia nežino. V. Solovjovo (1853—1900) mėginimas išvedžioti Šv. Trejybę iš būties sąvokos [11] arba S. Bulgakovo bandymas triasmeninę Dievo vienybę kildinti iš asmens sąvokos [12] nėra radę stačiatikių Bažnyčios pritarimo, pasilikdami grynai jų pačių nuomonėmis. Užtat tuo daugiau vietos Šv. Trejybei skiria Rytų Bažnyčia savoje poezijoje. Tai, ką Vakarų krikščionis nori pasiekti savo protu, Rytų krikščionis prie to paties tikslo bando prieiti kūrybinio įsijautimo keliu. Todėl Šv. Trejybės tiesa, nors ir atrodo esanti nepaprastai atitraukta nuo gyvenimiškos tikrovės, Rytų pergyvenime įgyja nuostabaus ryškumo ir virsta labai artima mūsų širdžiai, nepaisant, kad bizantinė liturgija nuolatos ją vadina nesuvokiama, neišsakoma, neprieinama, antesybine ir t. t. Poetiniame pergyvenime Šv. Trejybė apsireiškia kaip „neatsispiriama grožybė“, taip stipriai žmogų sužavinti, kad jis drįsta prašyti trejybinį Dievą leisti jam „paregėti jo kilnumą“ ir „himnais apgiedoti jo didybę“ [13].

Kristus yra viena iš šių „trijų Dievybės Šviesų“, viena iš šių „trijų Dievybės Saulių“, kuri be pradžios pateka „iš bepradės Šviesos“ [14]. Jis yra taip lygiai dieviškas, taip lygiai amžinas, taip lygiai galingas kaip ir abi kitos dieviškosios Saulės — Tėvas ir Šv. Dvasia. Rytų Bažnyčios įsitikinimu, tik ryšium su Šv. Trejybe atsiskleidžia giliausioji Kristaus būtis, nes toji šviesa, kuria nešinas jis atėjo į pasaulį ir kuri taip įspūdingai sužibo Taboro kalne, yra ne kas kita, kaip pirmapradė Šv. Trejybės šviesa. Esminis Kristaus įsišaknijimas Šv. Trejybėje yra pirmas dalykas, kurį mums apreiškia Kristaus persikeitimas. Balsas iš šviesaus debesies, „šitas yra mano mylimasis Sūnus“ *(Mt 17, 5)*, yra bizantinės liturgijos suprantamas kaip nepaneigiamas nurodymas į Kristaus vietą Šv. Trejybėje. Persikeitimo šventės Didieji Mišparai vadina Kristų „Tėvo esmės atspindžiu“ (litė) ir tapatina Tėvo bei Šv. Dvasios šviesą su Sūnaus šviesa (plg. Matutinum, 9 odė). Kristaus garbė, kuria jis buvo apsuptas Taboro kalne, taip pat yra ne kas kita, kaip „Tėvo garbės žėrėjimas“ (Matutinum, katisma po 2 stichologijos); tai garbė, „kurią vienatinis Sūnus gauna iš Tėvo“ (Didieji Mišparai, litė).

Šis Kristaus sąryšis su Šv. Trejybe, apreikštas Taboro kalne, yra Rytų Bažnyčios ypatingai branginamas, nes „Tėvo balsas patvirtino įsikūnijimo paslaptį“ (Didieji Mišparai, paskutinis troparion). Jis atskleidė tapatybę tarp amžinojo Logos ir istorinio Jėzaus iš Nazareto. Po įvykio Taboro kalne ši tapatybė virto nepajudinama tiesa. Tai buvo pats stipriausias liudijimas, duotas žmonėms paties Dievo, todėl neabejotinas ir nesugriaunamas. Šv. Dvasios nužengimas ant Jėzaus jo Krikšto metą ir balsas iš dangaus, paskelbęs dieviškąją Jėzaus sūnystę (plg. *Mt 3, 16—17; Mk 1, 10—11; Lk 3, 22*), buvo taip pat paties dangaus liudijimas. Tačiau jis dar nebuvo sujungtas su Kristaus dieviškumo apsireiškimu perkeistuoju pavidalu, todėl galėjo būti suprastas tiktai kaip Kristaus pasiuntinybės *ženklas:* Jėzus iš Nazareto esąs Viešpaties pašauktas būti mesiju; tačiau kad jis yra ir Dievas, ženklo Jordano pakrantėse dar nepakako. Tuo tarpu Taboro kalne prabyla ne tik balsas iš dangaus, bet ir pats Jėzus žėri dieviškąja šviesa. Ir visa tai žmonės patiria savais pojūčiais. Tai reiškia, kad Kristus yra mylimasis Tėvo Sūnus ne tik pasiuntinybės, bet ir pačios esmės prasme. Juk Sūnus turi tą pačią prigimtį kaip ir Tėvas ir dalinasi todėl su Tėvu ir šiojo galia (plg. Laudes, 1 sticheron 150 psalmei). Prasmingai tad pastebi S. Bulgakovas, kad vardas *Jėzus* kaip antrojo Šv. Trejybės asmens pavadinimas kartu išreiškia ir visą dievybę, nes tai Žodžio (Logos) vardas; šis Žodis betgi yra Tėvo žodis, todėl neša savyje dieviškumą kaip tokį. Vardas Jėzus yra, iš vienos pusės, tikrinis vardas, iš kitos — vardas paties Dievo, panašus į Jahvės vardą [15]. Štai kodėl jis ir turi tokią didžią galią, kad šiam vardui nusilenkia visa „danguje, žemėje ir po žeme“ *(Fil 2, 10)*.

Kristaus dievybė yra tad pirmasis dalykas, į kurį nurodo Taboro kalno įvykis, ir bizantinė Persikeitimo liturgija apgieda šį nurodymą nenuilstamai. Šios šventės Matutinum tiesia gražią lygiagretę tarp to, ką Mozė pergyveno Sinajaus kalne, ir to, ką tas pats Mozė dabar patyrė Taboro kalne. Abiem atvejais jam apsireiškė dieviškasis Logos: Sinajuje kaip Įstatymdavys, Tabore kaip Išganytojas (plg. 4 odė). Šviesa, kurios Kristus buvo apsuptas, atėjo jam ne iš viršaus: tai buvo pačios jo prigimties žėrėjimas. Kristus švietė savo vidumi. „Iš tavo kūno sklido žaibai tavo dievybės“, gieda Rytų Bažnyčia (4 odė, 2 kanono hirmos). „Saulė užtemo nuo tavo dievybės spin-

dulių, regėdama tave persikeitusį Taboro kalne, o Jėzau" (t. p.). Mozė regėjo Kristaus kūną, „visą spindintį dievybe" (t, p.). Šiais vaizdais bizantinė liturgija reiškia gilią dogmatinę mintį, kad *dieviškumas yra vidinis Kristaus pradas.* Rytų Bažnyčios įsitikinimu, Kristus visados yra buvęs, kaip minėta, būties šviesa, nes jis yra juk šios būties pirmavaizdis, pagal kurį ir kuriam visa sukurta. Nuosekliai tad persikeitimo būsena Taboro kalne buvo nauja Kristui kaip žmogui, bet ne Kristui kaip Dievui. Kristus kaip dieviškasis Logos visados gyvena neapsakomoje Šv. Trejybės šviesoje. Aštrus ginčas, kilęs 14 šimtmetyje tarp Barlaamo (mir. 1350) ir Palamo (1296—1359), kaip tik ir sukosi apie Taboro šviesos prigimtį. Šį ginčą Bizantijos Bažnyčios susirinkimai Konstantinopolyje (1341 ir 1351) išsprendė ta prasme, kad, Palamu sekdami, patarė skirti Dievuje esmę (ousia) nuo jėgos (energeia). Abi jos esančios nesukurtos, todėl abi dieviškos. Tačiau dieviškoji esmė yra neperteikiama ir neišreiškiama, tuo tarpu dieviškoji jėga gali būti apreikšta ir perteikta; ji gali būti pergyvenama net pojustiškai [16]. Taboro šviesa kaip tik ir buvo viena iš dieviškosios jėgos apsireiškimų. Kristuje kaip Dievuje ji gyveno visą laiką. Tačiau Taboro kalne ji pasidarė regima mūsų akims. Ji buvo mums perteikta kaip Jėzaus dieviškumo ženklas. Ji bylojo mums apie Kristų kaip amžinąjį Logos, kuris yra Šviesa pačia savo esme. Taboro šviesa tad yra Jėzaus dieviškumo regimybė arba „pirmapradės jo grožybės atidengimas" ir tai „ne simboliškai", bet *realiai,* kaip sako liturgija (Matutinum, 5 odė).

Jėzaus dievybė liturgijos yra keliama aikštėn ypač *garbės* atžvilgiu. Daugelyje vietų ir puikių puikiausiais vaizdais mėgina Persikeitimo himnai šią Kristaus garbę padaryti mums suvokiamą bei pajaučiamą. Kristus „pila savo spindesį ant žmonių silpnybės ir krisdina šviesą ant mūsų sielos" (Mažieji Mišparai, 2 sticheron); jis žėri „garbės didybėje" ir tuo būdu rodo, kad ir žmonės yra verti „dieviškos garbės" (Didieji Mišparai, 2 sticheron); apaštalai regi „jame pačiame pirmapradės grožybės garbę" (Didieji Mišparai, litė); Taboro kalno įvykis yra „dieviškosios Kristaus būsenos garbė" (t. p.), todėl „Taboras yra labiau išaukštintas negu kuris kitas žemės kampelis, nes jis regėjo Dievo prigimtį, šviečiančią garbe" (Matutinum, 6 odė). Rytų Bažnyčia kreipiasi į tikinčiuosius Persikeitimo liturgijoje ir kviečia juos: „Eikime su Petru ir Zebedėjaus sū-

numis, kopkime į Taboro kalną, kad kartu su jais regėtume mūsų Viešpaties garbę“ (t. p.).

Su garbe siejasi ir Kristaus *galybė*. Ir šį atžvilgį bizantinė Persikeitimo liturgija yra Taboro kalne pastebėjusi ir gražiais vaizdais išreiškusi. Pirm negu Kristus buvo pakeltas ant kryžiaus, jis užžengė su apaštalais į Taboro kalną ir ten parodė jiems „savo galybės spindulius“: tai jis padarė iš meilės žmonėms, sykiu tačiau ir dėl „savo neaprėžtos valdžios“ (Didieji Mišparai, 3 sticheron). Didžiųjų Mišparų procesijos metu Rytų Bažnyčia apgieda apaštalams „parodytą Kristaus galią“, vadindama jį „gyvųjų ir mirusiųjų Viešpačiu“ (litė; plg. ir Laudes, 1 sticheron). Rytietiškasis Kristaus kaip visatos Valdovo (pantokrator) pergyvenimas, apie kurį kalbėsime kiek vėliau, aiškiai išeina aikštėn Persikeitimo šventės liturgijoje. Ir tikrai, sako Atos kalne miręs (1938) rusų vienuolis Siluanas (S. Antonovas), „jeigu Dievas apsireiškia kaip šviesos pilnybė, tai nėra jokios abejonės, kad jis yra ir Valdovas, ir visatos Kūrėjas, ir Karalius“ [17]. Juk visa Jėzaus persikeitimo aplinka liudija jo valdoviškumą: jis pasirodo šviesos apsuptas, lydimas Senojo Testamento pranašų, pristatomas žmonėms paties dangiškojo Tėvo kaip Įstatymdavys, kurio reikia klausyti. Taboro kalno įvykis apreiškia mums Kristų kaip Dievą, spindintį garbe bei galybe.

3. KRISTUS ŽMONIJOJE

Tačiau Kristus yra ne tik tikras Dievas bei Šviesa iš Šviesos, bet kartu ir tikras žmogus. Įsikūnijimo akimirką jis nužengė nuo savo dieviškojo sosto ir įsijungė į žemiškąją istoriją. Kristaus būtis laikosi ne tik nesuvokiamose Šv. Trejybės gelmėse, bet ir istoriniame žmonijos likime, o per žmoniją sykiu ir viso pasaulio likime. Ši antroji arba žmogiškoji Kristaus būties pusė taip pat atsiskleidė Taboro kalne. Evangelijų pastaba, kad Kristus su Moze ir Eliju kalbėjosi „apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje“ *(Lk 9, 31)*, rodo, kad persikeitimas buvo ne tik dieviškumo liudijimas, bet sykiu ir žmogiškojo Kristaus likimo nurodymas. Kristus atėjo į pasaulį atpirkti žmonijos ne dieviškąja savo galybe, bet savo gyvybės auka ant kryžiaus. Todėl kai Petras pasiūlė pastatyti Taboro kalne tris palapines, vadinasi, įtvirtinti aną įvykį, paverčiant jį

pastovia būsena, Evangelijos pastebi, kad tą akimirką „jis nežinojo, ką kalbąs“ *(Lk 9, 33)*, nes šis pasiūlymas kaip tik ir buvo žmogiškosios silpnybės noras pasilikti dieviškosios galybės žėrėjime, išsijungiant iš visuotinių istorijos sutemų, kurias Kristus atėjo pergalėti ne nuo jų traukdamasis, o jas prisiimdamas ir iškęsdamas.

Jau ir anksčiau, kai Jėzus buvo kalbėjęs savo mokiniams, kad jam reikia eiti į Jeruzalę, ten daug kentėti ir būti nužudytam, Petras „pradėjo jį barti sakydamas: Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks“ *(Mt 16, 22)*. Tačiau Kristus davė Petrui labai aiškų atsakymą: „Eik nuo manęs, šėtone; tu man papiktinimas, nes mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių“ *(Mt 16, 23)*. Petro žodžiuose byloja žmogiškosios prigimties lūkestis paregėti pasaulio išgelbėjimą neistoriniu būdu, grynai dieviškajai galybei veikiant; galybei, kuri pasilieka anapus žemiškojo likimo ir kurios mostu viskas pakinta be kančios bei mirties. Tačiau Kristus atmeta šituos lūkesčius, nes *Taboras be Kalvarijos yra klaidi svajonė*. Taboras yra dievybės apsireiškimas, tačiau viena dievybė nesudaro pilnutinio Kristaus, todėl ir vienas Taboras nesudaro pilnutinio išganymo. Kelias į Taborą kaip į *pastovią* žmogaus būseną eina tik per Kalvariją. Pasistatyti palapinę Taboro kalne, nusigręžiant nuo Kalvarijos įvykių, reiškia nusilenkti svajonei ir tuo būdu paneigti pačią išganymo tikrovę. Štai kodėl Kristus taip smarkiai subarė Petrą, mėginusį jį atkalbėti nuo kančios, ir štai kodėl Paryžiaus kardinolas E. Suhardas savo metu kalbėjo apie „Taboro gundymą“, kuris grasė ne tik Petrui, bet graso ir visiems krikščionims, jeigu šie bando pasilikti Krikšto malonės žėrėjime, pamiršdami aplinkui esantį tamsų pasaulį [18]. Nes atskirti Taborą nuo Kalvarijos reiškia išjungti tiek Kristų, tiek Bažnyčią iš istorijos ir tuo būdu paneigti Įsikūnijimo tikrovę. Dieviškosios Kristaus galybės žėrėjimas niekados negali mūsų apakinti, kad jo šviesoje nepastebėtume ar net neigtume jo pasiuntinybę žemės istorijoje. Kristaus ryšys su žmonija yra toks pat tikras kaip ir jo ryšys su Šv. Trejybe.

Trim atžvilgiais bizantinė Persikeitimo šventės liturgija vaizduoja mums Kristaus ryšį su žmonija, būtent: Taboro įvykis yra prisikėlimo atšvaitas, žmogaus sudievinimo pradžia ir pasaulio perkeitimo šauklys.

Rytų Bažnyčia Jėzaus persikeitimą vadina „prisikėlimo atspindžiu“ ir net „prisikėlimo paveikslu“ (Didieji Mišparai, 3 ir 4 sticheron). Tai labai prasmingas pavadinimas,

kuris reiškia, kad persikeitusi Kristaus išvaizda Taboro kalne yra ne kas kita, kaip ta pati išvaizda, kurią jis gaus prisikėlęs: saule žibąs Kristaus veidas yra perskverbtas dieviškosios galybės, glūdinčios pačioje Logos prigimtyje. Tai apsireiškimas dieviškosios nesukurtos jėgos. Jeigu tačiau šis dieviškosios jėgos apsireiškimas Tabore yra Kristaus prisikėlimo paveikslas, tai prisikėlimas yra ne kas kita, kaip tos pačios dieviškosios jėgos prasiveržimas. Tuo būdu Jėzaus prisikėlimas iš mirusiųjų yra esmingai jungiamas su jo dievybe: Jėzus turėjo prisikelti, nes jo dieviškumas perskverbė jo žmogiškumą jau žemės gyvenime, taip kad šio gyvenimo dėsniai virto bejėgiais ir buvo palenkti dieviškajam gyvenimui. Mirties dėsnis, valdąs visus žmones, Kristuje veikė ne gamtiniu savo būtinumu, kaip kiekviename kitame žmoguje, bet tuo, kad Logos nusižeminimas *leido* jam veikti, kad Logos jį prisiėmė kaip savą likimą. Persikeitimo šviesoje Kristaus mirtis pasirodo esąs absoliučiai laisvas veiksmas; *ji yra auka žmonijos išganymui.* Todėl Rytų Bažnyčia ir gieda Persikeitimo šventės Matutinum, sakydama, kad mokiniai regėjo dieviškąją Kristaus garbę Taboro kalne ir suprato, jog jo kančia Golgotoje yra laisvas žygis (plg. 6 odę). Dieviškosios šviesos persunktas Kristus juk negalėjo mirti. O jeigu jis vis dėlto mirė, tai tik todėl, kad leido mirčiai veikti, kad suteikė jai tarsi malonės, atskleisdamas savo žmogiškąją prigimtį jos ardymui.

Šiuo atžvilgiu yra būdinga, kad bizantinė liturgija Jėzaus persikeitimą laiko atsakymu į Mozės ir Elijo kalbą „apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" *(Lk 9, 30).* Šios mirties reikalą gynė, tiesa, ir pats Jėzus, atstumdamas Petrą ir vadindamas jį net šėtonu, kai šis mėgino Išganytoją įtikinti, esą jam nereikia eiti Jeruzalėn ir būti nužudytam (plg. *Mt 16, 21*). Jėzaus pasiuntinybė žemėje turėjo baigtis mirtimi. Iš kitos tačiau pusės, mokiniai turėjo suprasti, kad Jėzaus mirtis nėra *prigimtas* jo žemiškojo kelio galas. Todėl jis leido jiems paregėti savo persikeitimą, kurio metu žmogiškoji jo prigimtis kaip tik ir sužibo dieviška šviesa. Tuo Jėzus tiek savo mokiniams, tiek visai žmonijai apreiškė, kad jo mirtis nėra prigimta jo žmogybės išvada, nes ši žmogybė jau gyvenimo eigoje buvo dievybės persunkta, bet laisvas jo meilės ryžtas žmonijai atpirkti (plg. Didieji Mišparai, litė). Persikeitimas Taboro kalne yra Rytų Bažnyčiai nesugriaunamas įrody-

mas, kad mirtis Kalvarijos kalne yra visiškai laisva Kristaus auka žmogaus labui.

Betgi žmogiškoji Kristaus prigimtis yra neatskiriamai sujungta su dieviškąja jo prigimtimi. Žmogiškumo prisiėmimas įsikūnijimo akimirką buvo ne koks praeinantis Logos įsivilkimas į žmogybę tarsi drabužį, bet Kūrėjo susijungimas su savo paties kūriniu pastoviam buvimui. Kristus kaip žmogus niekados neturėjo nustoti buvęs žmogumi ir grįžti į grynai trejybinę savo būseną kaip Tėvo Žodis. Nuosekliai tad ir mirtis galėjo būti Kristui tik praeinantis dalykas, o ne pastovi būsena. Juk mirtis suardo žmogiškąją prigimtį, perskirdama šią į kūninį ir dvasinį pradą. Tiesa, dvasinis pradas gyvena ir po mirties, tačiau nebe pilnutiniu pavidalu. Kadangi žmogus kaip toks nėra gryna dvasia, todėl ir jo pomirtinis gyvenimas be kūninio prado yra nepilnai žmogiškas. Štai kodėl Krikščionybė, skelbdama pomirtinį gyvenimą *kaip atbaigtą buvimą,* skelbia kartu ir kūno prisikėlimą bei jo susijungimą su siela, nes tik tokiu būdu žmogus vėl atgauna savą prigimtį, kokia ji buvo Viešpaties iš pat pradžios sukurta. Kristus, tapęs žmogumi, prisiėmė žmogiškąją prigimtį visa jos pilnatve. Todėl jis negalėjo leisti, kad mirtis suardytų šios prigimties kūninį pradą ir kad todėl Logos neštų tik žmogiškąją sielą be žmogiškojo kūno. Mirtis Kristaus buvime galėjo būti tik aukos veiksmas. Jis atliko šį veiksmą ant kryžiaus, patiekė dangiškajam savo Tėvui auką už žmones, įvykdė tuo savo pasiuntinybę žemėje — ir prisikėlė, kad grįžtų atgal pas Tėvą, nešinas pilnutine savo būtimi. Prisikėlimas yra būtina išdava iš dviejų Kristaus prigimčių vienybės tame pačiame dieviškojo Logos asmenyje.

Todėl yra suprantama, kodėl Kristus uždraudė apaštalams pasakoti žmonėms apie persikeitimą, kol jisai „nebus prisikėlęs iš mirusiųjų" *(Mk 9, 8)*. Nes tik po prisikėlimo tiek apaštalai, tiek visi kiti galėjo suprasti, kad persikeitimas nebuvo Kristui koks nors atsitiktinis įvykis, atėjęs jam iš viršaus, bet jo dieviškosios prigimties prasiveržimas — lygiai toks pat kaip ir prisikėlimas. Taboro kalne šis prasiveržimas buvo tik laikinas švystelėjimas apaštalų akims, po prisikėlimo tačiau jis turėjo virsti pastovia Kristaus būsena. Uždrausdamas savo mokiniams pasakoti, ką jie buvo matę Taboro kalne, pats Kristus nurodė į esminį persikeitimo ryšį su prisikėlimu kaip galutiniu dieviškumo įtvirtinimu žmogiškajame prade. Kad apaštalai šią Kristaus mintį suprato, rodo jų kalbėjima-

sis „tarp savęs“ apie tai, ką reiškia žodžiai „kada bus prisikėlęs iš mirusiųjų“ *(Mk 9, 9)*. Mokiniai jautė, kad Taboro kalno šviesa yra kažkas daugiau negu tik paprastas dieviškumo švystelėjimas ir kad ji nurodo į tai, kas su Kristumi dar turi atsitikti. Todėl jie kalbėjosi apie prisikėlimą, nors ir nežinojo, kaip tai galėtų įvykti. Kiekvienu tačiau atveju Jėzaus persikeitimas Taboro kalne yra įvadas į prisikėlimą, ir Jėzaus prisikėlimas Velykų rytą yra persikeitimo pilnutinis įvykdymas.

Su dieviškuoju Logos sujungta žmogiškoji prigimtis Kristuje betgi yra visiškai tokia pat, kokią turime mes visi. Jėzus iš Nazareto yra tikras žmogus — su kūnu ir siela, su visu savo tautos turiniu. Kaip žmogus jis niekuo nesiskiria nuo kitų. Tačiau šią žmogiškąją bendrą prigimtį Kristus turi *ne sau vienam*. Posakis tamsokas, bet teisingas. Kristus yra žmogus, tačiau ne asmens, o tik prigimties prasme. Kristus nėra žmogiškasis *asmuo*, kaip kiekvienas iš mūsų: Jonas, Petras, Povilas, Antanas. Tai didžiulė tikėjimo paslaptis, kurios gelmių mūsų protas negali perskverbti, kuri tačiau yra viena iš pagrindinių Krikščionybės dogmų. Kristus prisiėmė žmogiškąją prigimtį, nevirsdamas žmogiškuoju asmeniu. Kaip asmuo Kristus yra tik dieviškas: tai dieviškasis Logos — antrasis Šv. Trejybės Asmuo. Tai jis neša žmogiškąją prigimtį ir jungia ją su dieviškąja prigimtimi. Kristus yra *vienas* asmuo (dieviškasis), turįs dvi prigimtis (dieviškąją ir žmogiškąją). Bet kaip tik todėl, kad Kristus nėra žmogiškasis asmuo, jis turi žmogiškąją prigimtį ne sau vienam. Mes, kaip žmonės asmens prasme, paverčiame žmogiškąją prigimtį mūsų asmenine nuosavybe: mūsų asmuo padaro žmogiškąją prigimtį priklausančią tik mums, atskirtą nuo kitų, pasiliekančią tik savyje. Todėl mūsų asmens veiksmai, susitelkę aplinkui mūsąjį Aš, paliečia tik mūsų prigimtį, neišplisdami visame šios prigimties žmogiškumo plote. Mes gyvename ir veikiame savyje ir sau.

Visai kitaip yra su Kristumi. Nebūdamas žmogiškasis asmuo, Kristus neatskiria savo žmogiškosios prigimties nuo tos pačios prigimties, nešamos kitų žmonių. Žmogiškoji prigimtis Kristuje nėra įasmeninta žmogiškuoju asmeniu. Ji yra įasmeninta dieviškuoju Logos asmeniu. Tačiau Logos kaip Dievas yra toks visuotinis, kad jokio atskyrimo čia būti negali. Dieviškasis Logos asmuo, nešdamas žmogiškąją prigimtį, nepadaro jos išskirtine savo nuosavybe, kuri tik jam vienam priklausytų, tik jo vieno

būtų, tik jam vienam tarnautų. Prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir įasmenindamas ją ne žmogiškuoju, bet tiktai dieviškuoju asmeniu, Kristus tapo ne šiuo ar kitu asmeniniu žmogumi, bet jis tapo *visuotiniu* žmogumi, universaliu žmogumi, tokiu plačiu, kaip plati yra pati žmogiškoji prigimtis. Tai reikia ypač pabrėžti, norint suprasti Kristaus ryšį su žmonija. Šis ryšys yra ne tik juridinis, ne tik moralinis, bet ir *ontologinis*. Tai tos pačios visuotinės prigimties ryšys. Visuotinis ir pilnutinis žmogiškumas, kurį mūsų asmuo suindividualiña ir todėl aprėžia, gyvena Kristuje nesuindividualintas ir neaprėžtas. Nuosekliai tad ir visi Kristaus veiksmai liečia ne tik tąją prigimties plotmę, kurią regime Jėzuje iš Nazareto, bet ir visą žmogiškąją prigimtį jos universalume.

Štai kodėl Persikeitimo liturgija Rytų Bažnyčioje dieviškumo prasiveržimą Taboro kalne laiko ne tik individualiniu Jėzaus žmogybės nušvietimu, bet ir apskritai žmogiškosios prigimties sudievinimu. Krikščionybė skelbia, kad sudievinimas yra galutinis žmogaus tikslas bei laimė ir kad šioje būsenoje žmonės, kaip sako Tridento susirinkimo noru išleistas katekizmas, atrodys labiau panašūs į dievus negu į žmones („potius dii quam homines viderentur"). Jėzaus persikeitimas Taboro kalne kaip tik ir buvo šio sudievinimo pradžia. Daugelyje vietų bizantinė Persikeitimo liturgija kartoja mintį, kad Kristus Taboro kalne „bjaurią žmogiškąją prigimtį perkeitė ir ją iš naujo nušvietė" (Mažieji Mišparai, 1 sticheron), nes nuodėmė ją buvo subjaurinusi ir aptemdžiusi. „Jis pakeitė aptemdytą Adomo prigimtį: savo žėrėjimu ją nušviesdamas, jis ją sudievino" (t. p.; plg. ir Didžiųjų Mišparų litė). „O Kristau,— meldžiasi Rytų Bažnyčia Persikeitimo šventės Matutinum,— tu apvilkai (apnuogintą) Adomą! Tu apšvietei kadaise aptemdytą prigimtį savo persikeitimu! Tu ją sudievinai!" (3 odė).

Šisai žmogiškosios prigimties sudievinimas vyksta, pagal Rytų Bažnyčią, atstatant žmoguje nuodėmės apgriautą bei sužalotą dieviškąjį pirmavaizdį. Didžiųjų Mišparų metu Rytų Bažnyčia gieda, kad „Kristus parodė apaštalams žmogiškąją prigimtį, apvilktą pirmykščiu jos pirmavaizdžio grožiu" (litė). Šis žmogaus pirmavaizdis yra tačiau ne kas kita, kaip pats Kristus (apie tai kalbėsime vėliau). Jame ir jam yra juk sukurta visa, taigi ir žmogus. Žmogaus pirmavaizdis šviečia Kristuje pirmykšte savo galia ir virsta savaimingu visų mūsų sudievinimo

užstatu („pignus futurae gloriae"). Kaip Kristuje dieviškoji jėga persikeitimo akimirką sudievino žmogiškąją jo prigimtį, taip ta pati jėga sudievins ir mūsų prigimtį, nes ši prigimtis yra ta pati, kurią nešioja ir Kristus. Kaip Kristuje dieviškasis žmogybės pirmavaizdis prasiveržė visu skaidrumu, taip jis prasiverš ir mumyse. Taboro kalno įvykis yra apsireiškimas žmogaus pirmavaizdžio Kristuje ir tuo būdu nurodymas, kad šis pirmavaizdis visoje žmonijoje bus galutinai atstatytas. Be abejo, žmonijos sudievinimas turi eiti tuo pačiu keliu, kuriuo ėjo ir Kristus, būtent per mirtį ir prisikėlimą. Iš esmės tačiau mūsų viltis, kad būsime sudievinti, prasideda jau Taboro kalne, nes persikeitimas kaip tik parodė ir patvirtino, jog žmogaus prigimtis, kaip bizantinė liturgija sako, „yra verta dieviškosios garbės" (Didieji Mišparai, troparion po „Tėve mūsų"). O kadangi žmogiškoji prigimtis Kristuje yra visuotinė žmogiškoji prigimtis, kurioje ir mes dalyvaujame, tai Kristaus žmogybės sudievinimas nurodo kartu ir į tai, kad ir mūsų nešama prigimtis taip pat yra verta dieviškosios garbės.

Žmogaus sudievinimas vis dėlto dar nėra paskutinis dalykas, kurį mums apreiškia Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Rytų Bažnyčia žengia šia linkme dar vieną žingsnį ir Taboro įvykyje regi net ir kosmo perkeitimo pradžią. Vakarų krikščionys jau iš seno yra įpratę keičiančiąją Viešpaties malonę suprasti daugiau ar mažiau morališkai bei psichologiškai ir jos veikimą aprėžti tiktai žmogaus būtimi bei gyvenimu. Apie gamtos perkeitimą, apie perkeitimą viso pasaulio Vakaruose kalbama labai mažai. Teologiškai ši mintis yra pasilikusi neišvystyta. Ji minima paprastai tik ryšium su kūno prikėlimu pasaulio pabaigoje. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje kosmo perkeitimas yra viena iš pagrindinių Krikščionybės tiesų. Ir štai šios tiesos patvirtinimą Rytų Bažnyčia regi Jėzaus persikeitime Taboro kalne. Bizantinė liturgija yra sukūrusi eilę vaizdų, kuriais ji mėgina šią tiesą reikšti ir padaryti ją mums suprantamą bei pergyvenamą.

Taboro šviesa, Rytų Bažnyčios mokslu, nėra koks nors grynai psichologinis dalykas, buvęs patiriamas tik žmogaus dvasios. Tai ne vidinis apšvietimas, bet *ontologinis įvykis,* palietęs visą būtį, apimančią ir gamtą. Dieviškoji galia, prasiveržusi Kristaus žmogybėje, perkeitė ne tik šiąją, bet ir visą su žmogumi susijusį pasaulį. „Žemę nušvietusi saulė,— meldžiasi Rytų Bažnyčia Persikeitimo šventės Ma-

žuosiuose Mišparuose,— leidžiasi, tačiau Kristus, žėrėdamas garbe Taboro kalne, užlieja pasaulį sava šviesa" (apostticha prieš Simeono giesmę). Kristaus dievybės spinduliai paliečia ir kosmą, taip kad ir šis esti atnaujinamas. Todėl Rytų Bažnyčia ir gieda Didžiųjų Mišparų procesijos metu, kad Kristus savo šviesa „pašventė visą visatą" (litė), nes tai buvusi kūrybinė šviesa Tėvo ir Šv. Dvasios, kuri „apšviečia kiekvieną kūrinį" (Matutinum, 9 odė). Persikeitusiojo Kristaus akivaizdoje džiūgauja ne tik žmogus, bet ir „kiekvienas daiktas", kaip toje pačioje Matutinum pabrėžia slaviškoji liturgija (troparion po 50 psalmės).

Kristaus ryšys su pasauliu yra tad ne tik antropologinio, bet ir *kosmologinio* pobūdžio. Prisiimdamas žmogiškąją prigimtį, Logos tuo pačiu prisiėmė ir kosmo turinį, kuris glūdi žmogaus sąrangoje ir su Logos asmeniu tiesiog jungiasi. Dieviškoji galia, sužibusi Taboro kalne, keičia ne tik žmogų, bet ir gamtą. Būdinga, kad liaudies dvasinės giesmės (duchovnyje stichi) Taboro kalną vadina „visų kalnų motina", nes čia kaip tik ir prasideda naujo pasaulio gimimas, anos naujos žemės, apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*). Taboro kalne prasideda pergalė tamsios „daiktų žievės", pridengiančios mūsų akims Dievą kaip būties šviesą; prasideda apsireiškimas Logos kaip spindinčio būties pagrindo. Apreikšdamas savo ryšį su žeme, Kristus parodė, kad jis laiko ne tik žmonijos, bet ir viso kosmo likimą, vesdamas juos būties pilnatvės linkui.

4. DIEVIŠKUMO PIRMENYBĖ KRISTUJE

Po šios trumpos liturginių vaizdų bei posakių apžvalgos kyla klausimas: jeigu Persikeitimo šventė yra raktas suprasti Kristaus vietai Rytų Bažnyčios mąstyme bei pergyvenime, ką tad sako mums šios šventės liturgija apie Kristų? *Dogmatiškai* žiūrint, visuose minėtuose liturginiuose vaizduose bei simboliuose nerandame nieko naujo, nes kristologinės dogmos Rytų Bažnyčioje yra visiškai tos pačios kaip ir Vakarų Bažnyčioje. Kristus yra įsikūnijęs Tėvo Žodis, pasiųstas į žmoniją pasaulio atpirktų. Jis gyvena ne tik kaip žmogus, bet per žmogiškąją prigimtį jungiasi ir su gamta, ją taip pat vaduodamas „iš sugedimo vergijos" ir vesdamas „į Dievo vaikų garbės laisvę"

(Rom 8, 21). Tiek Kristaus buvimas Šv. Trejybėje, tiek jo ryšys su žmonija bei su kosmu yra žinomi ir Vakaruose, nors gal ir ne visais atžvilgiais vienodai pabrėžiami. Dogmatine tad prasme Persikeitimo šventės liturgija jokių ypatingų tiesų mums neatskleidžia.

Tačiau religinio *pergyvenimo* prasme Persikeitimo liturgijos vaizduose glūdi kažkas iš tikro nauja. Kurdama šiuos vaizdus bei simbolius, Rytų Bažnyčia įaudė į juos ne tik dogmatinių savo sąvokų, savo mokslo, bet kartu ir Kristaus pergyvenimo, kuris gana stipriai skiriasi nuo Vakarų Bažnyčios pergyvenimo. Persikeitimo šventės bizantinėje liturgijoje prieš mūsų akis iškyla Kristus, nušviestas dieviškąja šviesa, apsuptas dieviškąja garbe, visa keisdamas dieviškąja savo galia. Tai *Kyrios* — Viešpats savo didybėje bei galybėje. Jis yra, tiesa, tikras žmogus ir todėl siejasi su ontologinėmis mūsų prigimties gelmėmis. Tačiau jis visų pirma yra tikras Dievas, antrasis Šv. Trejybės asmuo, begalinė bei bepradė trisaulės Prodievybės Šviesa. Kristaus dieviškumas kaip jo asmenybės pagrindas pasirodo Rytų Bažnyčios pergyvenime taip stipriai, kad šis dieviškumas dar prieš prisikėlimą žmogiškąją prigimtį nušviečia, perkeičia, sudievina ir tuo būdu išima iš žemiškojo gyvenimo dėsnių, padarydamas ją dievybės regimybe. Spindintis Kyrios — štai tasai vaizdas, kuris glūdi Persikeitimo šventės liturgijoje ir kuris todėl visų pirma krinta mums į akis, šią liturgiją nagrinėjant.

Rytų Bažnyčia pati save vadina ir kitų yra vadinama *Prisikėlusiojo Bažnyčia*. Tai gražus ir prasmingas vardas! Tačiau dažnai pamirštame, kad Rytų Bažnyčia jau persikeitimą Taboro kalne laiko prisikėlimo pradžia ir tuo būdu išplečia prisikėlusiojo Kristaus būseną į visą jo gyvenimą. Prisikėlusiojo būsena atsirado Kristui ne tiktai po mirties pergalės Velykų rytą, bet ji jam buvo *sava* visą laiką: ji buvo tik neregima. Persikeitimas kaip prisikėlimo atospindis — taip jį vadina bizantinė liturgija daugelyje vietų — rodo, kad šie du įvykiai esmėje yra tas pats dalykas, būtent dieviškosios jėgos prasiveržimas žmogiškojoje prigimtyje. Ši jėga buvo Kristuje kaip dieviškajame Logos visados. Kristus visados gyveno prisikėlusiojo būsena. Tačiau žemiškosios egzistencijos tamsa slėpė šią būseną nuo žmonių akių. Bet štai Taboro kalne prigimtoji tamsa pasitraukė, ir Kristus sužibo taip, kaip ir prisikėlimo rytą. Prisikėlimas kaip Rytų Bažnyčios pra-

das glūdi tad pačiuose šios Bažnyčios pagrinduose. Rytų Bažnyčia yra Prisikėlusiojo Bažnyčia ne todėl, kad ji ypač pabrėžia bei iškilmingai švenčia patį prisikėlimo įvykį, bet todėl, kad *ji prisikėlusiojo Kristaus būseną regi tiek dangiškojoje jo garbėje, tiek žemiškojoje jo istorijoje.* Ne Velykų šventė kaip centrinė padaro Rytų Bažnyčią Prisikėlusiojo Bažnyčia, bet perkeistosios Jėzaus būsenos išplėtimas į visą jo gyvenimą ir šios būsenos dėjimas į religinio pergyvenimo pagrindą. Šio pergyvenimo šviesoje Kristus visados yra didingas Viešpats, apvilktas galybe bei garbe — vis tiek, ar jis būtų mąstomas kaip sėdįs Tėvo dešinėje, ar vaikštąs Genezareto ežero pakrantėmis.

Turime nuoširdžiai pripažinti, kad šitoks Kristaus vaizdas dogmatiškai yra giliaprasmis ir psichologiškai labai patrauklus. Bet koks *istorinis* Jėzaus iš Nazareto paveikslas blanksta perkeistojo Kyrios akivaizdoje. Nenuostabu tad, kad Rytų Bažnyčios teologai bei Šventojo Rašto tyrinėtojai istorinio Kristaus nepabrėžia ir juo per daug nesidomi. Mūsų laikais, ypač protestantų teologijoje, daromas skirtumas tarp istorinio Jėzaus ir kerigmatinio Kristaus, tai yra Kristaus istorijoje ir Kristaus tikėjimo skelbime [19], yra Rytų Bažnyčiai nežinomas: ji laiko šį skirtumą nesusipratimu ir net nesąmone. Rusų religijos filosofas V. Ernas (1881—1917) tiesiog piktindavosi posakiu „istorinis Kristus". „Kodėl ne paprastai *Kristus?* — klausia Ernas.— Argi šalia istorinio Kristaus esama dar kokio kito Kristaus?" Taip, atsako jis pats, „tačiau tik netikintiesiems! Žmonėms, kurie Kristų laiko tik paprastu žmogumi, žinoma, esama dviejų Kristų: vieno, kurio vaizdą ryškina istorinė kritika ir kuris atrodo tarsi žydų rabinas — be antgamtinės šviesos bei nuostabos; ir kito, kuris yra tikinčiųjų Kristus, apgaubtas legendų ir pasakų, netikras, įsivaizduotas, įtikėtas. Tokiems žmonėms istorinis Kristus turi iš tikro prasmę kaip priešginybė ano netikro, neistorinio Kristaus. Tačiau tikinčiojo lūpose posakis „istorinis Kristus" visados skamba kaip nesusipratimas ir piktžodžiavimas" [20]. Juk istorijos Jėzus, veikęs Erodo laikais Palestinoje ir Poncijaus Piloto sprendimu nukryžiuotas Jeruzalėje, yra tas pats tikėjimo Kristus. Tikėjimo Kristumi istorijos Jėzus tapo dėl savo prisikėlimo. Prisikėlimas padarė, kad istorinis Jėzus lieka amžinai. Iš kitos tačiau pusės, Jėzaus istoriškumas padaro, kad prisikėlimas nevirsta pasaka. Be prisikėlimo Jėzus iš Nazareto seniai būtų buvęs pamirštas kaip ir daugybė jo

bendraamžių. Bet be Jėzaus istoriškumo prisikėlimas būtų likęs ir toliau mitas, kaip tai yra įvairiose tautose, kurių dievai miršta ir keliasi. *Prisikėlime išsigelbsti istorinis Jėzus iš praeinamybės, ir Jėzaus istoriškume išsigelbsti prisikėlimas iš mitologijos.* Kas tad daro skirtumą tarp istorinio Jėzaus ir kerigmatinio Kristaus, neatkreipia dėmesio į vidinį istoriškumo ryšį su prisikėlimu; į ryšį, kuris Rytų Bažnyčiai visados buvo savaime aiškus, kurį ji visados pabrėžė ir todėl Kristaus niekados neskaldė.

Rytų Bažnyčia niekad nesusigundė Kristaus istoriškumo laikyti nereikšmingu tikėjimui, kaip tai šiandien daro protestantiškoji vad. numitologinimo teorija[21]. Iš kitos tačiau pusės, Rytų Bažnyčia nebuvo nė suviliota istorinio metodo, kuris Evangelijų pasakojimą tyrinėja mokslo šviesoje, mėgindamas tuo būdu išaiškinti Kristaus asmenybę bei jos veiklą. Rytų Bažnyčiai visados buvo aišku, kad Kristus yra istorinis asmuo: gimęs iš Marijos Betliejuje, augęs Nazarete, mokęs Palestinos žemėje ir miręs Jeruzalėje ant kryžiaus. Tačiau Rytų Bažnyčia šį istorinį Jėzaus asmenį visados svarstė ir tebesvarsto prisikėlimo šviesoje; ji žiūri į jį kaip į perkeistąjį Viešpatį, kuriame dieviškasis Logos virto, tiesa, regimu, kartu tačiau visą žemiškąjį Jėzaus gyvenimą įtraukė į paslapties sritį. Todėl šis gyvenimas ir buvo pridengtas nuo profaninių mokslo akių. Mokslas regi Jėzaus gyvenime eilę nuogų faktų, bet jis neregi ir *negali* regėti galutinės jų prasmės, be kurios grynų faktų aprašymas — net ir tiksliausias bei objektyviausias — Kristaus supratimo neatskleidžia. Mums juk svarbu ne tik tai, *ką* Kristus darė, bet ir tai, *kodėl* jis tai darė, nes tik šis „kodėl" gali mums pasakyti, *kas* Kristus buvo. O šio „kodėl" negali įžvelgti joks profaninis mokslas, nes giliausias visų Kristaus veiksmų pagrindas glūdi dieviškojoje jo pasiuntinybėje, kuri mokslui kaip tik ir yra neprieinama.

Todėl istorija, būdama vienas iš profaninių mokslų, gali lygiai tiek maža pasakyti apie Kristų kaip ir psichologija. Kaip yra neįmanoma Kristaus psichologija, „nes jo asmenybės viduje glūdi Dievo Sūnaus paslaptis ir niekais paverčia kiekvieną psichologiją"[22], taip lygiai yra neįmanoma žemiškojo Jėzaus gyvenimo istorija. Dešimtį metų anksčiau negu R. Guardini atkreipė N. Berdiajevas (1874—1948) mūsų dėmesį į šią negalimybę. „Absoliutinė dievažmogio Jėzaus Kristaus tikrovė mums yra duota Bažnyčios tradicijoje ir dvasiniame Bažnyčios patyrime.

Tiktai Bažnyčios viduje galima regėti Jėzaus Kristaus asmenybės pilnatvę, kurioje Jėzus ir Kristus, žmogus ir Dievas yra neatskiriami. Ši absoliutinė tikrovė, ši Jėzaus Kristaus asmenybės pilnatvė nėra tačiau regima viršinėje patirtinėje istorijoje. Štai kodėl Jėzaus Kristaus klausimas negali būti išspręstas istorijos mokslo priemonėmis... Dievo Sūnaus ir žmogaus Sūnaus žemiškosios biografijos negalima parašyti vaduojantis tiktai objektyviais mokslo duomenimis", kadangi „absoliutinė Jėzaus Kristaus tikrovė ir jo asmenybės pilnatvė apsireiškia kitoje būties plotmėje; ne prigimtojoje istorinėje, o antgamtinėje, dvasinėje plotmėje... Kristus pasirodė, tiesa, istorijoje, tačiau šio jo pasirodymo gelmės nėra galimos regėti istorijoje bei jos viršiniame vyksme. Jo pasirodymo gelmės yra regimos tiktai Bažnyčioje, kuri ir yra ne kas kita, kaip anos antgamtinės būties paslaptingas gyvenimas mūsosios būties tvarkoje" [23]. Kitaip sakant, *Kristus iškyla aukščiau už istoriją;* istorija jo neišsemia ir todėl savo mokslu negali jo gyvenimo bei veiklos taip išsakyti, kad čia atsiskleistų pilnas ir tikras Kristus. Kristaus dieviškumas išsprūsta iš istoriko akių, o be dieviškumo Kristaus vaizdas pasilieka ne tik nepilnas, bet darosi iškreiptas ir todėl klaidingas. Kas tad mano galįs Kristų apimti bei išaiškinti istorijos priemonėmis, klastoja jį, nes perkelia jo asmenybę į žemiškąją plotmę ir tuo būdu jį nudievina.

Kaip tik todėl Rytų Bažnyčia ir bodisi kiekvienu grynai profaniniu Jėzaus gyvenimo bei asmenybės tyrinėjimu. Juk labai būdinga, kad V. Solovjovas savo „Pasakojime apie antikristą" (1900) leidžia antikristui įsteigti pasaulinį Šventraščio tyrinėjimų institutą. Iš sykio atrodo, kad tai turėtų būti svarbus religinis įvykis, esmėje tačiau jis yra antikristinis žygis, nes juo kaip tik norima išskirti iš Šventraščio Kristų kaip Dievą, o tyrinėti tiktai Jėzų kaip istorinį žmogų, kas yra įmanoma — ir pageidaujama — net ir antikristui [24]. Šituo profaninio tyrinėjimo nemėgimu kaip tik ir galima išaiškinti, kodėl Rytų Bažnyčia neišvystė Šventraščio mokslo arba egzegezės taip, kaip tai šiandien matome katalikybėje arba protestantizme. „Stačiatikybė ligi šiol neturėjo savos rimtos ir gerai pagrįstos egzegetinės tradicijos" [25]. Perkeistasis Kyrios meta savo šviesą ir ant Šventraščio, o šioje šviesoje Šventraštis pasirodo neišsemiamai gilus, tarsi „kito pasaulio langas, iš kurio mus pasiekia Dievo Karalystės spinduliai ir jos kvietimas" [26]. Ši šventa knyga yra stačiatikių mieliau skaitoma

bei klausoma pamaldų metu, o mažiau tyrinėjama privačiai darbo kambaryje, nes iš šio tyrinėjimo Rytų Bažnyčia nesitiki sulaukti jokio naujo atžvilgio nei Kristui geriau pažinti, nei jam giliau pamilti.

Žėrintis perkeistojo Kyrios vaizdas kelia mums betgi pagrindinės reikšmės klausimą: kaip Rytų Bažnyčia pergyvena *kenčiančiąją* Kristaus žmogybę? Juk Kristus yra ne tik perkeistasis bei prisikėlusis Kyrios, bet sykiu ir nukryžiuotasis Kankinys. Kaip tad Rytų Bažnyčia vaizduoja *šią* Kristaus būties pusę? Dažnai girdėti sakant, kad kenčiantysis Kristus nevaidinąs Rytų Bažnyčioje beveik jokio vaidmens, kad Rytų Bažnyčia esanti susitelkusi tiktai aplinkui prisikėlusį Kristų, kuris savo dieviškumo galia pergalėjęs kančią bei mirtį. Šią bendrą pažiūrą patvirtina ir patys stačiatikių atstovai. „Kristaus žmogybės kultas yra svetimas Rytų tradicijai,— sako anksčiau minėtasis V. Loskis,— tiksliau sakant, sudievintoji jo žmogybė čia esti apvelkama perkeistuoju pavidalu, kaip ją apaštalai regėjo Taboro kalne“ [27]. Tai reiškia, kad Kristaus žmogybė Rytų Bažnyčios taip pat yra pergyvenama bei mąstoma persikeitimo šviesoje. Be abejo, Rytų Bažnyčia turi pagrindo tai daryti, nes Kristaus žmogybė iš tikro yra perkeista. Vis dėlto tuo dar neatsakomas klausimas, kokią reikšmę šioje perkeistoje padėtyje turi Kristaus kančia bei mirtis. Argi šie taip svarbūs įvykiai iš tikro yra Rytų Bažnyčios nepaisomi ir nevertinami?

Nagrinėjant Persikeitimo šventės bizantinę liturgiją ir joje ieškant atsakymo į šį klausimą, susidaro įspūdis, kad net ir liturgija patvirtinanti aną nuomonę, esą nukryžiuotasis Kristus čia esti lyg ir aplenkiamas. Aprašydamos persikeitimą Taboro kalne, Evangelijos labai aiškiai mini Kristaus kančią ir mirtį: pasirodę kalne Mozė ir Elijas kalbėjo su Jėzumi „apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje“ *(Lk 9, 31)*. Iš viso persikeitimas Taboro kalne įvyko kaip tik tuo metu, kai pats Jėzus „pradėjo rodyti savo mokiniams, kad jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti nuo vyresniųjų, Rašto žinovų ir vyriausiųjų kunigų, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti“ *(Mt 16, 21)*. *Persikeitimas ir kančia bei mirtis yra paties Kristaus jungiami iš vidaus.* Tuo tarpu bizantinė Persikeitimo šventės liturgija nekreipia į šią vidinę jungtį jokio dėmesio. Tiesa, Didžiuosiuose šios šventės Mišparuose ir Matutinum keliose vietose esti minima, kad Kristus kalbėjęsis su Moze ir Eliju, tačiau šios kalbos *turinys*, būtent kan-

čia ir mirtis Jeruzalėje, yra paliečiami tik vieną vieninteli sykį (Didieji Mišparai, litė) ir tai tik kaip įvykis, kuris, palygintas su persikeitimu, atrodo esąs beveik bereikšmis. Mozė ir Elijas pasirodo Taboro kalne ne kaip kančios bei mirties skelbėjai, o greičiau kaip Kristaus garbės liudytojai ir jo pergalės šaukliai. Kristus „pasišaukė pirmuosius pranašus Mozę ir Eliją, kad jie paliudytų jo dieviškumą", gieda Rytų Bažnyčia Didžiuosiuose Mišparuose (litė) ir Matutinum (3 odė). Persikeitimo šventės liturgija giedodina net pačius Mozę, Eliją ir apaštalus, kurie džiūgauja Kristaus garbės akivaizdoje (plg. Matutinum 7, 8 ir 9 odės). Mintis, kad Taboro šviesa greitai užges ir kad mirties tamsa pridengs persikeitusiojo Kristaus spindesį, yra šios šventės liturgijai nežinoma. Sudievintos žmogybės žėrėjimas taip žavi Rytų Bažnyčią, kad artima Išganytojo mirtis išsprūsta jai iš akių. Velykų ryto pergalė, kurios pradžia persikeitime kaip tik ir atsiskleidžia, jau iš anksto pagauna Rytų krikščionio dvasią, ir ši pradeda, kaip Petras Taboro kalne, pamiršti, apie ką Mozė ir Elijas kalbėjosi su Kristumi.

Vis dėlto būtų didelė klaida Persikeitimo šventės liturgiją apibendrinti ir joje esantį Kristaus vaizdą laikyti vieninteliu ir net būdingu visai Rytų Bažnyčiai. Kad Rytų Bažnyčia spindintį Kyrios ypač garbina ir juo žavisi, tai tiesa; tačiau tai nevisa tiesa, nes kenčiantysis Kristus čia anaiptol nėra pamirštamas. Dar daugiau: *kenčiantysis Kristus sudaro patį giliausią pergyvenimą Rytų Bažnyčios maldingume.* Tai dažnai pamirštame arba nepastebime, nes ir kenčiantysis Kristus yra Rytų Bažnyčios *kitaip* suprantamas negu Vakarų Bažnyčios. Bet kaip tik šis *kitoks atžvilgis* pagilina Kristaus kančios bei mirties pergyvenimą ir atskleidžia Kristų kaip mums nuostabiai artimą ir savą. Nes ne kančia ir mirtis *kaip tokios* padaro Kristų mūsų broliu, bet mūsų prigimties — kenčiančios ir mirtingos — prisiėmimas, įvykęs todėl, kad Kristus iš meilės nusižemino ligi pat paskutinio laipsnio. *Kristaus nusižeminimas* — štai kas jaudina ir žavi Rytų krikščionio sielą.

---

[1] Plg. *Lossky V.* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche.— Graz, 1961.— P. 188.

[2] Dievo kaip Šviesos samprata persunkia visą graikų Bažnyčios teologiją ir išeina aikštėn visų apreiškimo tiesų aiškinime; plg. *Warnach P. V. OSB.* Byzanz und Rom in Motivtheologischer Sicht // sutelktinėje knygoje „1054—1954. L'Eglise et les églises".— Chevetogne, 1954.— T. II.— P. 128—154.

[3] Plg. *Lossky V.*, op. cit., p. 280—284, 292—293; *Wunderle G.* Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes.— Vürzburg, 1949.— P. 49.

[4] *Athenagoras.* Apologie. Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten.— Kempten, 1913.— T. I.— P. 27 ir 34; plg. taip pat p. 62.

[5] *Der hl. Justin.* Apologien. Bibliothek der Kirchenväter.— T. I.— P. 78, 79.

[6] Šv. Pauliaus kelionėje į Damaską pasikartoja tas pats lūžis kaip ir Taboro kalne. „Saulius, dar tebealsuodamas kerštu ir žudynėmis prieš Viešpaties mokinius", skubinosi į Damaską, kad galėtų juos „apkalęs atvesti į Jeruzalę". Netoli Damasko „staiga apšvietė jį šviesa iš dangaus. Sukniubęs ant žemės, jis išgirdo balsą, kuris jam sakė: Sauliau, Sauliau, kam persekioji mane?" *(Apd 9, 1—4).* Saulius dar tebegyveno Senosios Sandoros dvasia ir todėl krito žemėn, pajutęs Dievą dangaus šviesoje. Tačiau gavęs atsakymą, jog tasai, kurį jis persekioja, yra *Jėzus,* Saulius tuoj pat paklausė: „Viešpatie, ko nori, kad daryčiau" *(Apd 9, 6).* Šį momentą įvyko Sauliaus atsivertimas, ir šį momentą baigėsi Senoji Sandora *Sauliaus* būtyje. Todėl ir Kristaus atsakymas buvo toks pat kaip ir apaštalams Taboro kalne: *„Kelkis* ir eik į miestą" *(Apd 9, 6).* Sauliaus gyvenime baimės religija virto meilės santykiu, dėl kurio jis vėliau pakėlė kiekvieną auką. Sauliaus virtimą Pauliumi galime tad suprasti ne tik grynai asmenine prasme, bet ir kaip perėjimą iš Senosios Sandoros į Naująją, ir šviesą kelyje į Damaską galime laikyti kaip Taboro šviesos pratęsimą, kuris iš sykio parbloškia žmogų žemėn, bet tuoj pat jį pakelia Kristaus meilės žodžiu.

[7] Bizantinės liturgijos tekstai yra šiandien prieinami įvairiomis kalbomis, net ir tomis, kuriomis ši liturgija nėra švenčiama. Šioje knygoje autorius cituoja tekstą, vartojamą graikų stačiatikių Bažnyčios, nurodydamas atitinkamą liturginių Valandų ar šv. Mišių dalį originaliu jos pavadinimu. Kadangi graikiškų liturginių terminų mes iš viso neturime, todėl jie yra cituojami graikiškomis formomis. Šitokiu būdu, atrodo, bus galima lengviausiai atitinkamą tekstą susirasti bei patikrinti.

[8] *Ouspensky L.* Essai sur la Théologie de l'Icone.— Paris, 1960.— P. 22.

[9] Šį bendruomeninį religijos pajautimą rusų teologas pasauliškis *Al. Chomiakovas* (1804—1860) yra pavadinęs *sobornost* (sobor reiškia susirinkimą) ir įtvirtinęs šią sąvoką visoje vėlesnėje stačiatikių teologijoje. Pagal jį, dieviškojo Apreiškimo tiesa yra nešama ne vieno asmens, ne kurios nors institucijos, net ne visuotinio susirinkimo, o visos Bažnyčios kaip bendruomenės (plg. *Zenkovskij V.* Svoboda i sobornost // Putj.— Paris, 1927.— Nr. 7.— P. 3—22; *Dejaifve G.* Sobornost ou Papauté // Nouvelle revue théologique.— Louvain, 1952.— Nr. 84.— P. 355—371 ir Nr. 85.— P. 466—484; *Plank P. B.* Katholizität und Sobornost.— Würzburg, 1960).

[10] Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits, Marien-und Toten hymnen.— Münster, 1960.— P. 28, 29, 33.

[11] Plg. *Solovjev V.* Čtenije o bogočelovečestve (1877—1881) // Sobranije sočinenij.— Peterburg, 1901—1903.— T. III.— P. 87.

[12] Plg. *Bulgakov S.* Utešitel. O. Bogočelovečestve.— Paris, 1936.— P. 66.

[13] Hymnen der Ostkirche, p. 49.

[14] Hymnen der Ostkirche, p. 40, 28, 38.

[15] Plg. *Bulgakov S.* Filosofija imeni.— Paris, 1953.— P. 220—221; taip pat ir jo knygą „L'Orthodoxie".— Paris, 1958, kur jis rašo, kad „tikėjimas Kristų yra sykiu ir tikėjimas Šv. Trejybę" (p. 143).

[16] Plg. *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.— Paris, 1959.— P. 147.

[17] *Starec Siluan.* Leben, Lehre, Schriften.— Düsseldorf, 1959.— P. 162.

[18] Plg. jo ganytojiškąjį laišką 1947 m. gavėnios proga „Esor ou déclin de l'Eglise".— Paris, 1947.— P. 70.

[19] Plg. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus / hrsgb. von *H. Ristow* und *K. Matthiae.*— Berlin, 1962 (šio sutelktinio veikalo autoriai yra katalikų ir protestantų teologai).

[20] Cit. *Schultze B.* Russische Denker.— Wien, 1950.— P. 294—295.

[21] Plg. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, p. 12.

[22] *Guardini R.* Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi.— Würzburg, 1937.— P. XIII.— Šiame veikale pasisako Guardini ne tik prieš Kristaus psichologiją, bet ir prieš jo gyvenimo istoriją (plg. p. XIII—XIV).

[23] *Berdjaev N.* Nauka o religiji i christianskaja apologetika // Putj.— 1927.— Nr. 6.— P. 64—65.

[24] Apie tai autorius yra plačiau rašęs „Niekšybės paslaptyje".— Brooklyn, 1964.— P. 139—144.

[25] *Fedotov G.* Pravoslavije i istoričeskaja kritika // Putj.— 1932.— Nr. 33.— P. 15; plg. taip pat *Bulgakov S.* L'Orthodoxie, p. 23—24.— Būdinga, kad Rytų Bažnyčia nėra pasisakiusi jokiu naujosios egzegezės klausimu (plg. sutelktinį veikalą „Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht", išleistą *Bratsiotis P.*— Stuttgart, 1959.— T. I.— P. 130).

[26] *Bulgakov S.* Filosofija imeni, p. 152; plg. taip pat *Zander L. A.* Einheit ohne Vereinigung.— Stuttgart, 1959.— P. 231—232.

[27] *Lossky V.* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 310.

Antras skyrius

NUSIŽEMINUSIS KRISTUS

Kaip pastarojo skyriaus minčių sklaida rodo, Rytų Bažnyčia niekad Kristaus nesvarsto tiktai vienu kuriuo atžvilgiu: nei tiktai dieviškuoju, nei tiktai žmogiškuoju. Ji mąsto ir pergyvena Išganytoją kaip *dievažmogiškąją pilnatvę*. Tai požiūris, kurio šviesoje Rytai nagrinėja kiekvieną Kristaus gyvenimo bei veiklos apraišką. Tai kelias, kuriuo jie artinasi net prie smulkių Jėzaus asmenybės savybių.

Šisai požiūris arba kelias — sakytume: *metodas* — galioja ir kenčiančiojo Kristaus sampratai. Krikščioniškame Rytų pergyvenime Kristaus kančia bei mirtis yra neatskiriamai jungiamos, iš vienos pusės, su jo dieviškumu, iš antros — su jo žmogiškumu, taip kad ši jungtis kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų mums atskleidžia kitokioje šviesoje, negu esame įpratę jį regėti vakarietiškajame pamaldume. Grynai žmogiškas žvilgis į Kristaus kančią bei mirtį kaip į psichofizinį įvykį jo kūne yra Rytų Bažnyčios nemėgstamas ir nenaudojamas. Tokių smulkmeniškų Kristaus kančios aprašymų, kaip Katarinos Emmerich [1], Rytų Bažnyčia neturi. Tarp jos šventųjų nėra nė vieno stigmatizuotojo, kas irgi rodo, kad sužeistasis Kristus čia nėra ypač stipriai pergyvenamas [2]. Rytų Bažnyčia taip pat nenagrinėja nė Jėzaus mirties biologinės eigos: ar Kristus mediciniškai mirė, ar kareivio ietis pataikė jam į širdį, ar kraujas jau buvo pradėjęs gesti prieš laidojant, kas buvo Kristaus mirties tikrasis pagrindas — bendras išsekimas kybant ant kryžiaus ar raumenų spazmos, panašios į susirgimą stablige (tetanus), ir t. t. Tai klausimai, kurie vakarietiškojoje apologetikoje yra nuolatos keliami bei sprendžiami. Jų yra jau susidariusi net ištisa literatūra. Rytų Bažnyčiai visa tai yra svetima ir net grasu. Rytų teologai atmeta šios rūšies klausimų kėlimą kaip Kristaus kančios savotišką

išniekinimą ir net kaip ateistinį požiūrį į sakralinius įvykius [3].

Tai, be abejo, anaiptol nereiškia, kad Kristus nebūtų tikrai kentėjęs bei miręs, kaip tai savo metu teigė manichėjiška doketų erezija. Šitokią Kristaus kančios bei mirties sampratą Rytų Bažnyčia neigia visu griežtumu. Kristus atėjo žemėn ne šmėklos, bet *tikro* žmogaus pavidalu: „žmogiškosios prigimties tikrovėje, o ne netikrame kūne", kaip tai skelbia bizantinė liturgija (Ortodoksijos Sekmadienis, Matutinum, 9 odė). Todėl jis galėjo kentėti ir iš tikro kentėjo. Juk žmogiškoji kančia yra ne kas kita, kaip asmeninė iškreiptos pasaulio tvarkos apraiška. Kol gyvename šioje iškreiptoje tvarkoje, tol turime kentėti. Kristus nesudaro čia jokios išimties. Būdamas tikras žmogus, jis buvo įjungtas į šio pasaulio tvarką ir palenktas žemiškam visų mūsų likimui, neišskiriant nė kančios bei mirties. Tai toks aiškus dalykas, kad Rytų Bažnyčia jo net nepabrėžia ir savo maldingumo juo negrindžia. Argi nuostabu, kad Kristus, būdamas žmogus, turėjo valgyti, ilsėtis, drabužiais rengtis, praustis? Ar tad nuostabu, kad jis turėjo ir kentėti? Tai nėra jokia problema ir joks nuostabą žadinantis dalykas.

Nuostaba prasideda tada, kai Kristaus kančią svarstome *kaip jo pasiuntinybės dalį*. Ne atskiri kančios įvykiai — plakimas, erškėčiais vainikavimas, kryžiavimas — jaudina Rytų krikščionio sielą, bet Kristaus dalyvavimas visuotiniame pasaulio kentėjime. Kristus kentėjo ne tik savo gyvenimo pabaigoje. „Jis nešė kryžių ne tik iš Jeruzalės į Golgotą, padedamas Simono Kireniečio, bet jis nešė kryžių nuo Betliejaus ligi Jeruzalės ir nuo Jeruzalės ligi Getsemanės sodo. Visas Jėzaus gyvenimas buvo vienas vienintelis kryžius" [4]. Todėl jo kančia yra daugiau negu psichofizinis skausmas, kilęs iš viršinio kankinimo. Kristaus kančia yra viso pasaulio skausmas. Tai kentėjimas drauge su visa kūrinija. Kristus kentė ne savo vieno skausmą, ne atskirą skausmą; jis kentė viso pasaulio skausmą, kurio slegiami vaitoja tiek žmogus, tiek gamta. Devynioliktojo šimtmečio pabaigoje rusų teologai stačiatikiai (A. Chrapovickis, A. Beliajevas, P. Svetlovas, S. Stragorodskis) taip stipriai pabrėžė šį Kristaus kentėjimą drauge su visa kūrinija, kad Jėzaus „užjaučiančioje meilėje" jie net regėjo atpirkimo esmę [5]. Iš naujųjų stačiatikių teologų ypač S. Bulgakovas laiko Kristaus kentėjimą drauge su kūrinija atpirkimo pagrindu. Pasak jo, „visoks žmogiš-

kasis kentėjimas įsijungia į asmeninį Kristaus kentėjimą"; Golgotos kalne Kristus prisiėmė šį visuotinį pasaulio skausmą *kaip savą* ir paaukojo jį savo dangiškajam Tėvui[6]. *Kristaus prigimties ir jo asmens visuotinumas paverčia ir jo kančią visuotine pasaulio kančia:* Kristaus kentėjimuose telpa visų kūrinių skausmai, virsdami tuo būdu auka pasaulio išganymui. Tai požiūris, kuriuo Rytų Bažnyčia pergyvena kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų.

Tačiau jis nėra vienintelis. Kristaus kančia juk yra jo kaip Dievažmogio kančia. Todėl Rytų Bažnyčia kelia dar ir kitą, nepaprastai gilų klausimą: ką reiškia Kristaus kančia bei mirtis ryšium su jo *dieviškumu?* Ką reiškia, kad Kristus Dievas, amžinasis Logos ir perkeistasis Kyrios, drauge su mumis kenčia ir už mus miršta? Šiuo klausimu paliečiame Kristaus kančios nebe žmogiškąją, bet jau *dieviškąją* pusę. Tapęs tikru žmogumi ir įsijungęs į mūsų buvimą, dieviškasis Logos turėjo kentėti. Tai savaime aišku. Tačiau kas įvyko kančioje su Kristaus dieviškumu? Juk turėjo kas nors ir su Logos įvykti, jam tampant žmogumi ir prisiimant ant savęs visuotinį pasaulio skausmą! Įsikūnijimas nėra gi Dievo apsigyvenimas žmoguje tarsi tuščiame bute. Tai yra dviejų prigimčių susijungimas viename asmenyje. Dieviškojo Logos asmuo neša šias abi prigimtis ir yra jų abiejų įtaigojamas. Kristus kaip Logos turi atitikti šias abi prigimtis, turi prie jų prisitaikyti, kad galėtų jas abi išlaikyti nepaliestas jų esmėje ir jų tikroviškume. Visa tai reikalauja tam tikrų pakaitų ir paties Logos buvime. Dieviškasis Logos gyvena kitaip prieš įsikūnijimą ir vėl kitaip po įsikūnijimo. Dieviškumas ir žmogiškumas juk nėra tos pačios plotmės dalykas, ir jų buvimas vyksta ne toje pačioje būties tvarkoje. Kad dieviškojo Logos nešamas žmogiškumas galėtų reikštis visa savo pilnatve, reikia, kad ir pats Logos iš dieviškosios būties plotmės nusileistų į žmogiškąją plotmę; kitaip tariant, reikia, kad jis pakeistų savo *būseną.*

Šią kitokią dieviškojo Logos būseną po įsikūnijimo Rytų Bažnyčia vadina *susinaikinimu* (lot. exinanitio, gr. kenosis). Tai labai sunkiai išreiškiama sąvoka. Joks lietuviškas žodis jos neatitinka. Todėl toliau vartosime graikišką jos pavadinimą *kenosis,* sulietuvindami jį į *kenozę* (plg. synthesis — sintezė). *Kenozė yra Logos būsena po įsikūnijimo.* Šios būsenos akivaizdoje Rytų Bažnyčia tad ir svarsto Kristaus kančią bei mirtį. Rytų krikščionį sukrečia ne pastarųjų Kristaus gyvenimo dienų skausmas, bet Kris-

taus kenozė kaip *nuolatinė* jo būsena. Kančia ir mirtis yra tik šios būsenos konkrečios apraiškos. Tai regimi kenozės pavidalai. Todėl ne apraiškas reikia apmąstyti, norint suprasti kenčiantįjį Kristų, o pačią kenozę, iš kurios šios apraiškos kyla. *Kristus kenozėje* — štai kas glūdi Rytų Bažnyčios pergyvenime bei mąstyme. Šiame skyriuje todėl ir bandysime parodyti, kaip perkeistojo Kyrios vaizdas yra kenozės nešamas bei pagrindžiamas.

1. TARNO PAVIDALAS KRISTUJE

Kenozė yra ne kas kita, kaip teologinė išraiška šv. Pauliaus žodžių pilypiečiams. Paraginęs juos būti nuolankiais, laikyti kitą „viršesniu už save" ir visados žiūrėti to, kas kitiems naudinga, šv. Paulius nurodo pagrindą, kodėl kaip tik *šitaip* turi elgtis kiekvienas tikras krikščionis. Juk būti krikščionimi reiškia būti antruoju arba mažuoju Kristumi; tai reiškia Kristaus būseną padaryti sava būsena arba, kaip šv. Paulius sako, turėti „savyje tokių jausmų, kokių turėjo Kristus Jėzus" *(Fil 2, 5)*. Kuo tačiau yra būdinga Kristaus būsena? Kokių jausmų turėjo Jėzus? Į tai šv. Paulius kaip tik ir atsako pabrėždamas kenozės mintį. Kristus, „būdamas dieviškojo pavidalo (in forma Dei), nesistengė vis dėlto būtinai likti Dievui lygus, bet apiplėšė pats save (semetipsum exinanivit), prisiimdamas tarno pavidalą (formam servi), pasidarydamas panašus į žmones ir išvaizda rastas kaip žmogus. Jis pažemino save, pasidarydamas klusnus ligi mirties ir tai ligi mirties ant kryžiaus" *(Fil 2, 6—8)* [7]. Žinomas anglų kultūros istorikas ir filosofas Arnoldas Toynbee'is šituose šv. Pauliaus žodžiuose regi „esminį Krikščionybės branduolį". Krikščionybės esmė juk ir yra, pasak Toynbee'o ta, „kad Dievas dalinasi kentėjimais su žmonėmis". Bet kad šis dalinimasis būtų tikroviškas, „Dievas laisvai atsisako savo visagalybės ir prisiima žmogaus pavidalą... Įsikūnijimas virsta didžiausio pasiaukojimo aktu" [8]. Visatos Viešpats palieka savo valdžios sritį ir žengia į klusnumo karaliją. Jis išsivelka dieviškąją savo būseną ir apsivelka tarno būsena. *Tarno pavidalas virsta Kristaus tikrove.*

Sustatydamas šias dvi būsenas — Dievo pavidalą (forma Dei) ir tarno pavidalą (forma servi) — vieną prieš kitą, šv. Paulius kaip tik ir nori išreikšti Kristaus susinaikinimą, apsiplėšimą, pasižeminimą, tai yra perėjimą į ki-

tokią buvimo plotmę negu ta, kokią jis turėjo prieš tapdamas žmogumi. Prieš įsikūnijimą Logos gyveno neprieinamoje Šv. Trejybės šviesoje, apsuptas neišsemiamos garbės bei didybės. Po įsikūnijimo jis gyvena žemiškoje tamsoje, niekieno nepastebimas, neįvertinamas ir net niekinamas. Gimdamas iš Tėvo, Logos gema kaip „Dievas iš Dievo, Šviesa iš Šviesos, tikras Dievas iš tikro Dievo" (šv. Mišių Credo). Gimdamas iš Marijos, jis ateina į pasaulį tokioje vietoje, iš kurios niekas nieko ypatingo nelaukia: „Ar gali būti kas gero iš Nazareto?" — klausė Natanaelis Pilypą, kai šis pasisakė radęs tą, „apie kurį rašė Mozė Įstatyme ir pranašai" *(Jn 1, 45—46)*. Ir vėliau visą savo gyvenimą Kristus stūmė šalin visa, kas jį jau žemėje kokiu nors būdu išaukštintų — vis tiek, ar tai būtų gundymas pasiimti „pasaulio karalystes ir jų garbingumą" *(Mt 4, 8)*, ar naivus izraelitų mėginimas „paskelbti jį karaliumi" todėl, kad stebuklingu būdu pavalgydino juos dykumoje *(Jn 6, 15)*. Šis tad garbės bei didybės atsisakymas, šis pasinėrimas į tarno bei niekinamojo būseną kaip tik ir yra vadinamas Kristaus kenoze [9]. Visas žemiškasis Kristaus gyvenimas buvo ne kas kita, kaip ištisa kenozė.—Bet kaipgi ji yra galima? Kaip gali Dievas išeiti iš savo garbingos Valdovo būsenos ir prisiimti tarno būseną?

Atsakymą į tai Rytų Bažnyčia mums duoda anuo jau anksčiau minėtu skirtumu tarp dieviškosios *esmės* ir dieviškosios *jėgos*. Šis skirtumas, pagrįstas ir išplėtotas G. Palamo, yra virtęs Konstantinopolio susirinkimuose, kaip sakyta, oficialiu Rytų Bažnyčios mokslu. Pagal šį mokslą, dieviškoji esmė yra neišreiškiama ir neperteikiama. Dieviškoji jėga tačiau gali būti apreikšta, perteikta ir net virsti regima, kaip tai įvyko Taboro kalne Kristaus persikeitimo metu. S. Bulgakovas kaip tik ir panaudoja šį Palamo mokslą kenozės galimybei išaiškinti, šiek tiek pakeisdamas tiktai terminus: užuot žodžio „esmė" (gr. ousia) jis sako „prigimtis" ir vietoje „jėga" (gr. energeia) jis vartoja žodį „gyvenimas". Dieviškoji prigimtis (arba esmė) yra tai, kas Dievą padaro Dievu. Ji nekinta jokiu atveju, nes prigimties kitimas padarytų ir Dievą kintamą, vadinasi, tokį, kaip ir visi kiti praeinantieji dalykai. Dieviškoji prigimtis, būdama būties pilnatvė, negali nei mažėti, nei didėti: ji yra amžinai ir absoliučiai ta pati ir tokia pati. Kristus, būdamas tikras Dievas, turi šią dieviškąją prigimtį visoje jos pilnatvėje bei tobulume. Šiuo atžvilgiu jo kenozė nereiškia jokio pakitimo. Tapęs žmogumi, die-

viškasis Logos pasiliko savo prigimtimi toks pat Dievas kaip ir anksčiau, būtent: „bendraesmis su Tėvu — consubstantialis Patri", kaip tai išpažįsta tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčia (šv. Mišių Credo). Kristaus kenozė tad nėra ir negali būti dieviškosios *prigimties* apiplėšimas ar sumažinimas (exinanitio).

Visai kitaip yra su dieviškąja jėga arba su dieviškuoju gyvenimu. Tiesa, vidinis Dievo gyvenimas, kaip tarpusavis Šv. Trejybės asmenų santykiavimas (teologiškai: actus ad intra), nesikeičia ir negali keistis. Jo negali apriboti bet koks kitoks kad ir paties Dievo veikimas. Tačiau dieviškasis gyvenimas kaip santykiavimas su kūrinija gali kisti ir iš tikro kinta. Pasaulio sukūrimas, žmogaus puolimas, jo atpirkimas kaip tik ir yra šio kitimo tarpsniai. Dievas santykiauja su kūriniu kitaip, kai šis yra dar tik loginė galimybė, ir vėl kitaip, kai jis virsta ontologine tikrove. Kitokius santykius Dievas mezga su tuo kūriniu, kuris jį atmeta, neigia, jo nekenčia ir jį persekioja, ir vėl kitokius, kai šis kūrinys atgailauja, grįžta prie savo Viešpaties, yra jo pasitinkamas ir priimamas, kaip tai Evangelija mums skelbia sūnaus paklydėlio palyginimu (plg. *Lk 15, 17—24*). Būtų klaida manyti, kad visur čia kinta tik kūrinys, o Dievas pasilieka nepajudinamoje savo ramybėje. Juk jeigu Evangelija vadina Dievą *gyvenimu,* tai tuo ji kaip tik pabrėžia Dievo dinamiškumą, nes gyvenimas visados yra santykis — mažiausia dvinaris. Būdamas santykis, gyvenimas negali būti nekintamas, nes jis priklauso nuo abiejų šio santykio narių. Dievas Kūrėjas, Dievas Atpirkėjas, Dievas Perkeitėjas gyvena kiekvieną sykį vis kitokį gyvenimą, nes jis turi vis kitokių santykių su kūrinija. Dieviškoji *prigimtis* pasilieka visuose šiuose santykiuose absoliučiai nepajudinama, užtat kinta šios prigimties reiškimasis arba *gyvenimas.* Jeigu Dievo gyvenimas nekistų, tai Dievas būtų statinis Absoliutas ir kaip tik todėl neasmeninis pradas, vadinasi, nebe Dievas krikščioniškąja prasme. Tokiu atveju jis būtų tik ontologinė akla jėga, valdanti būtį pagal gamtinės būtinybės dėsnius ir nepaliekanti erdvės laisvės pradui. *Savo gyvenimu nekintantis Dievas negali būti Dievas Meilė.* Jeigu norime suprasti bei pergyventi Dievą kaip meilę, turime būtinai daryti skirtumą tarp jo absoliučiai pastovios esmės ir jo kintančio gyvenimo. Ginčas tarp Barlaamo ir Palamo Rytų Bažnyčioje kaip tik ir buvo ginčas tarp graikiškai stabmeldiškos ir krikščioniškos Dievo sampratos: Dievo kaip visais atžvilgiais nejudančio Abso-

liuto (Aristotelis) ir Dievo kaip mylinčio Asmens (Naujasis Testamentas).

Kenozė tad reiškia dieviškojo gyvenimo (ne esmės!) pakitimą. Dievas atsisako garbingos savo gyvenimo formos (forma, morfė), kaip šv. Paulius tai vadina, ir prisiima kitą — *žemesnę* — formą, neįtaigodamas tuo nė menkiausiai savo esmės. Šita kita dieviškojo gyvenimo forma betgi yra *tarno forma,* vadinasi, reliatyvi, aprėžta, baigtinė. Tai nebe dieviškoji, o žmogiškoji forma, kurią prisiimdamas Dievas nusileidžia į mūsąją buvimo plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsniams. Tačiau Dievas tai daro vedamas begalinės savo meilės kūrinijai, kad sujungtų ją su savimi ne tik kaip jos būties Kūrėjas (ontologiškai), bet ir kaip jos Gelbėtojas, subendrindamas su ja patį gyvenimą (egzistenciškai). *Kenozė tad yra apraiška dieviškosios meilės kūrinijai.* Tai absoliučiai laisvas Dievo žygis, kilęs iš jo meilės, o ne iš kokios nors vidinės būtinybės [10].

Šia prasme, kaip tai teisingai aiškina Bulgakovas, kenozė neapsirėžia vienu tik įsikūnijimu [11]. Kiekvienas dieviškasis veiksmas, liečiąs kūriniją (teologiškai: actus ad extra), reiškia Dievo gyvenimo susiaurinimą ir todėl yra esmėje kenotinis veiksmas. *Kiekvienas Dievo santykis su kūriniu yra Dievo nužengimas į žemesnę plotmę.* Tuo būdu kenozė išplinta į visą Dievo gyvenimą, kiek jis vyksta ryšium su kūrinija. Apžvelgę šio gyvenimo tarpsnius, galime lengvai pastebėti ir kenozės laipsnius, kurie Dievo santykiuose su kūrinija vis labiau jo veikimą aprėžia, siaurina, palenkia: juo labiau Dievas jungiasi su kūrinija, juo kenozė didėja; juo labiau Dievas savo meilę reiškia, juo labiau jis nusižemina ir susinaikina. Dievo meilė ir Dievo kenozė yra tiesiog proporcingos viena kitai.

Pirmas Dievo kenozės laipsnis yra *pasaulio sukūrimas.* Mūsų sąmonėje yra įsišaknijusi mintis, kad pasaulio sukūrimas yra Dievo galybės ženklas. Vienu atžvilgiu tai tiesa, būtent žiūrint iš kūrinio pusės. Juk pašaukti būtybę iš nebūties reikia iš tikro absoliučios jėgos. Tačiau žiūrint iš Dievo pusės, pasaulio kūrimas yra Dievo apsirėžimo, susisiaurinimo, nusižeminimo veiksmas. Juk Dievas savyje yra absoliutinis, ir jo galybės veikimas yra taip pat absoliutinis. Kaip tad galima, kad šio absoliuto buvimo bei veikimo erdvėje galėtų egzistuoti kita būtybė, kuri *nėra Dievas,* o vis dėlto realiai *yra*? Kiekvienas kūrinys juk yra reliatyvus. Kaip tad galima, kad reliatyvi būtybė galėtų realiai būti absoliučios Būties erdvėje? Ši

galimybė atsiranda tik dėl Dievo Kūrėjo kenozės. Kūrimo metu Dievas aprėžia savo veikimo absoliutumą, nutiesdamas jam tam tikras ribas ir tuo būdu sudarydamas ontologinę galimybę reliatyviai būtybei egzistuoti. Jeigu Dievas savo gyvenimo kaip absoliučios savo prigimties reiškimosi neaprėžtų, nebūtų įmanoma jokia ontologinė erdvė, kurioje kūrinys galėtų kilti ir būti: Dievo absoliutumas suimtų į save kiekvieną reliatyvumą ir kiekvieną kūrinį ontologiškai sudegintų savo būties galybe bei pilnatve. Todėl ir yra būtina, kad Dievas savo absoliutinį veikimą aprėžtų ir tuo būdu leistų reliatyviai būtybei egzistuoti. Štai kodėl Bulgakovas pasaulio sukūrimą ir vadina Dievo absoliutumo auka, paaukota reliatyvios būtybės dėlei: tai „metafizinė kenozė“ [12]. Ir kitas rusų religijos filosofas P. Florenskis savarankiškos būtybės sukūrime regi „Dievo nusižeminimą“, kuris kaip tik „pasirodo laisvame apsiribojime“ [13]. Nors Dievas, sukūręs pasaulį, ir toliau pasilieka savo prigimtyje visagalis, tačiau jis taip santykiauja su kūriniu, „tarsi nebebūtų visagalis: jis kūrinio neverčia, bet įtikinėja; jis jo neprievartauja, bet prašo“ (t. p., p. 134). Kitaip tariant, savo santykiuose su kūriniu Dievas nusileidžia į reliatyvios būties plotmę: jis pripažįsta šią plotmę, jis paiso jos dėsnių, jis pats savo veikime prisiima reliatyvios būtybės veikseną. Po pasaulio sukūrimo Dievas nebėra tiktai transcendentinis, tai yra absoliučiai peržengiąs bet kokią reliatyvią būtį. Po pasaulio sukūrimo Dievas yra *ir* imanentinis, tai yra gyvenąs reliatyvioj būtybėj jos pačios aprėžtą gyvenimą.

Prasmingai tad Bulgakovas vadina pasaulio sukūrimą „Absoliuto Golgota“, nes čia įvyksta „laisva save paneigiančios meilės auka“, būtent auka, kad reliatyvus kūrinys galėtų iš viso būti. „Pasaulis yra sukurtas nuo kryžiaus,— sako Bulgakovas,— kurį Dievas meilės vardan pasiėmė nešti. Kūrimas yra ne tik dieviškosios visagalybės ir išminties veiksmas, bet kartu veiksmas ir pasiaukojančios meilės bei džiaugsmo, kad ir „kitas“ gali egzistuoti.“ Kadangi tačiau šis „kito“ egzistavimas yra galimas tik aprėžus dieviškąjį veikimą, todėl Bulgakovas ir sako, kad „kūrimas yra begalinio nusižeminimo veiksmas, kuriuo Absoliutas yra išvelkamas iš savo absoliutumo: nusižeminančioji meilė, ši galutinė bei visuotinė krikščioniškoji dorybė, yra kartu ir ontologinis kūrimo pagrindas. Duodamas vietos reliatyviam pasauliui, Absoliutas nusižemina iš meilės kūriniui“ [14]. Ir vėl turime pabrėžti, kad šis Dievo apsi-

rėžimas, nusižeminimas, savo absoliutumo paaukojimas liečia ne jo esmę bei prigimtį, o tiktai veikimą bei gyvenimą. Iš kitos pusės, visa tai vyksta absoliučiai laisvu paties Dievo nuosprendžiu, o ne kūrinio galia, tarsi reliatyvi būtybė galėtų priversti absoliučią Būtį susiaurinti savo veikimą. Štai kodėl pasaulio sukūrimas yra laisva dieviškosios meilės auka kūrinio dėlei, sykiu tačiau ir pati pirmykštė Dievo kenozė [15].

Tai ypač reikia pabrėžti ryšium su *laisvos būtybės* sukūrimu ir jos buvimu. Nelaisvos būtybės buvimas atsiremia tiktai į dieviškojo veikimo apribojimą ta prasme, kad Dievas sudaro ontologinę galimybę reliatyviai būtybei būti: jis sulaiko savo absoliutumą, kad šisai savo galybe nesudegintų reliatyvios būtybės. Kadangi tačiau nelaisva būtybė nesueina į jokius asmeninius santykius su Kūrėju, todėl Dievas jos atžvilgiu nesuvaržo savo veikimo *egzistenciškai*. Nelaisvos būtybės atveju Dievas veikia neribotai. Tai galime aiškiai pastebėti Kristaus gyvenime. Jis leido piktosioms dvasioms sueiti į kiaulių bandą ir šią prigirdyti ežere (plg. *Mt 8, 30—32*); jis nudžiovino figos medį, neradęs jame vaisiaus (plg. *Mt 21, 19—20*). Gamtinių daiktų atžvilgiu Kristus elgėsi kaip tikrasis būties Viešpats, kurio veikimui nelaisva būtybė jokių sienų nenubrėžia. Visai kitaip tačiau santykiauja Dievas su laisva būtybe: laisvė reikalauja ne tik ontologinio, bet ir egzistencinio dieviškosios visagalybės aprėžimo. Kad laisva būtybė galėtų savo laisvę realiai vykdyti, Dievas atitraukia savo galybę iš konkrečios tikrovės, palikdamas ją laisvai būtybei kaip jos pačios tiek buvimo, tiek veikimo erdvę. Nes juk kiekvienas konkretus Dievo visagalybės pasireiškimas laisvę silpnintų ir ją net visiškai panaikintų. Tiktai egzistencinis Dievo susilaikymas padaro laisvę realią ir tuo būdu įgalina laisvos būtybės gyvenimą.

Iš to plaukia išvada, kad jokiame kitame santykyje — nei su gamta, nei su mūsų artimu — nesame tiek laisvi, kiek santykyje su Dievu. Norėdami įvykdyti savo laisvę santykiuose su gamta, turime nusilenkti gamtos dėsningumui. Tiesa, mes šį dėsningumą savuose kūriniuose pertvarkome pagal savo norą, tačiau niekados negalime jo panaikinti: visi gamtos dėsniai veikia kiekviename mūsų kūrinyje. Visų jų turime klausyti, jei nenorime būti jų sutraiškyti. Norėdami įvykdyti savo laisvę santykiuose su mūsų artimu, turime apsirėžti patys save, nes laisvė bendruomenėje yra galima tik pripažinus ir artimo laisvę, o

šis pripažinimas reikalauja savos laisvės apribojimo. Todėl tiek gamtos, tiek savo artimo atžvilgiu mes susiduriame su labai konkrečiais objektais, kurie mus varžo ir siaurina, siaurindami tuo būdu ir mūsų laisvę. Su Dievu gi nesusiduriame konkrečiai niekur ir niekados. Jis apreiškia savo buvimą bei veikimą taip, kad jo visagalybė niekur mums kelio nepastoja. Savo santykiuose su Dievu galime elgtis taip, tarsi jo visiškai nebūtų. Todėl jo atžvilgiu ir esame laisviausi. Visa, kas mūsų santykiuose su juo atsiranda — Dievo pripažinimas bei jo garbinimas ar jo atmetimas bei niekinimas,— kyla tiktai iš mūsų pačių be jokios prievartos iš Dievo pusės. Dievas mums kalba, mus moko, atskleidžia mūsų likimą, tačiau jis mūsų neverčia, nes mūsų kaip laisvų būtybių atžvilgiu jis yra sulaikęs savo visagalybę ne tik ontologiškai, bet ir egzistenciškai [16].

Antras kenozės laipsnis yra *Dievo įsikūnijimas*. Rytų Bažnyčioje įsikūnijimas yra mąstomas bei pergyvenamas su didžiausia pagarba, nes jame Dievo apsirėžimas ir nusižeminimas išeina aikštėn nepaprastai ryškiai. „Dievo įsikūnijime,— sako Bulgakovas,— dieviškoji kenozė pasirodo ne tik tuo, kad Dievas šalia savęs pakenčia sukurtąją, nuo jo atkritusiąją, nusidėjusiąją būtybę, bet dar ir tuo, kad jis pats į šios būtybės gyvenimą nužengia ir su ja sutampa“ [17]. Pasaulio kūrime kenozė yra daugiau *neigiamas* Dievo veiksmas, būtent savo absoliutinės galybės aprėžimas, savo absoliutumo sulaikymas. Tuo tarpu įsikūnijime kenozė virsta *teigiamu* Dievo veiksmu: Dievas *prisiima* žmogaus būseną, aną nedievišką pavidalą ir egzistuoja taip, kaip šis pavidalas reikalauja. Tai ir yra nužengimas iš dangaus (descendit de coelis), kurį savo maldose išpažįstame kaip tikėjimo tiesą. Šis nužengimas kaip tik ir reiškia pasikeitimą Dievo gyvenime: dieviškasis Logos nužengia į kūrinio plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsningumui. „Dievas tapo (egeneto) kūriniu — „kūnu“ (sarx),— sako Bulgakovas.— Galime žodį „kūnas“ aiškinti, kaip norime, kiekvienu tačiau atveju jis reiškia: Dievas tapo Ne-Dievu, nenustodamas būti Dievu“ [18]. Tai yra žymiai daugiau negu tik sudaryti ontologinę erdvę reliatyviai būtybei (ne-Dievui) būti bei veikti. Įsikūnijimo atveju pats Dievas tampa šia reliatyvia būtybe. Jis nužengia iš dangaus į žemę; tai yra, jis palieka savo absoliutinę garbės būseną ir prisiima reliatyvią paniekos būseną. Valdovas tampa tarnu.

Šį Dievo nužengimą iš dangaus į žemę reikia suprasti, pasak Bulgakovo, visu tikrumu [19]. Labai dažnai įsikūnijimo atžvilgiu esame gundomi laikyti jį tarsi Dievo žaismu, tarsi kokiu viršiniu apvalkalu, tarsi reginiu, bet ne tikrove ligi pat šio žodžio gelmių. Žmogui nelengva susitaikyti su tuo, kad Dievas tikrai tampa tokiu kaip ir jis pats. Doketų erezija pirmaisiais Krikščionybės amžiais kaip tik ir buvo tokios pagundos ir tokio nesusitaikymo išraiška. Ji skelbė, esą Kristus yra tikras Dievas, bet ne tikras žmogus: jo žmogiškumas esąs tiktai regimybė, bet ne tikra jo prigimtis. Tačiau Bažnyčia tokį įsikūnijimo aiškinimą atmetė visu griežtumu. Kristaus žmogybė yra ne priemonė pasidaryti regimu, bet tikras ir pilnutinis žmogiškumas, lygiai toks kaip ir kiekvieno žmogaus. Visi veiksmai, kuriuos Kristus žemiškajame gyvenime atliko, buvo ne žaismas, ne pedagoginis pavyzdys, bet *tikra* jo žmogybės apraiška. Tai buvo jo žmogiškosios prigimties veiksmai. „Kristus gyveno kaip visi žmonės: jis turėjo valgyti, ilsėtis, miegoti; jis keitėsi, turėjo nenuodėmingų jausmų; jis džiaugėsi, liūdėjo ir piktinosi“ [20]. Ypač stipriai Bulgakovas pabrėžia Kristaus maldą, apie kurią Evangelijos mums taip dažnai pasakoja, nes maldoje kūriniškas žmogaus pobūdis geriausiai išeina aikštėn. Savo esmėje malda ir yra ne kas kita, kaip savo kūriniškumo pripažinimas. Bulgakovas teisingai neigia Kristaus maldos aiškinimą ta prasme, tarsi tai būtų buvęs pokalbis tarp dviejų Šv. Trejybės Asmenų — Sūnaus ir Tėvo. Anaiptol! Kristaus malda yra buvusi „meldimas Tėvo kaip Dievo“ (t. p., p. 245). Tai buvo ne pavyzdys žmonėms, kad reikia melstis, bet tikrasis kūriniškojo-žmogiškojo Kristaus gyvenimo išskleidimas Dievo akivaizdoje. Būdamas tikras žmogus, Kristus ir meldėsi kaip žmogus kūrinys, reikalingas Dievo Kūrėjo pagalbos.

Taigi tiek kūniškai, tiek dvasiškai Kristus gyveno tikrą ir pilnutinį žmogaus gyvenimą ir buvo palenktas šio gyvenimo reikalavimams. Tad suprantama, kodėl Logos įsikūnijimas Rytų Bažnyčios yra laikomas nepaneigiama Dievo kenoze, tai yra nuostabiu Dievo nusižeminimu bei susinaikinimu. „Savo prigimtimi,— gieda Rytų Bažnyčia Didžiuosiuose Ortodoksijos Sekmadienio (pirmas gavėnios sekmadienis) Mišparuose,— Tu esi neribotas, tačiau nužengdamas į laiką ir prisiimdamas kūną, panorėjai apsiriboti, o Viešpatie, nes Tu prisiėmei žmogybę su visomis jos savybėmis.“ Tas pat ir Matutinum: „Begalinis Tėvo Žodis

tapo kūne apribotas; kūne, kurį jis gavo iš Tavęs, šventoji Dievo Motina... Vargšas buvo jis, Dievo Žodis; jis alko ir troško kūne. Tai ženklai žmogiškosios jo prigimties, kuri jį apribojo“ [21].

Trečiasis ir paskutinis kenozės laipsnis yra *Dievo kančia ir mirtis*. Tarp visų šių laipsnių nėra būtino ryšio: pasaulio sukūrimas nebūtinai turi patraukti paskui save įsikūnijimą, ir įsikūnijimas nebūtinai turi baigtis kančia ir mirtimi. Kiekvienas kenozės laipsnis kyla iš Dievo meilės nuosprendžio ir todėl yra absoliučiai laisvas jo veiksmas. Iš kitos tačiau pusės, kiekvienas šis laipsnis reiškia vis didėjantį Dievo visagalybės aprėžimą ir tuo būdu vis aiškesnį begalinės Dievo meilės apreiškimą. Kančios ir mirties prisiėmimas yra pats didžiausias susinaikinimas ir todėl pilnutinė Dievo kenozė. Juk kančioje bei mirtyje yra apribojamas ne tik absoliutinis *Dievo* gyvenimas, kaip tai įvyksta kūrimo ar įsikūnijimo veiksmuose, bet čia yra suardoma ir *žmogiškoji* prigimtis, kaip esminė Kristaus būties dalis. Kančioje ir mirtyje apsireiškia nebūtis kaip priešginybė absoliučiai Būčiai. Štai kodėl Dievo kančia ir mirtis yra „begalinės kenozės bedugnė“ [22].

Pasaulį kurdamas, Dievas pasirodo esąs toks absoliutus nebūties Valdovas, kad į jo šūksnį „tebūna — fiat“ *(Pr 1, 3)* atsiliepia būtis savo tikrove. Nebūtis pasitraukia ir esti ontologiškai pergalima. Dievo absoliutumas čia veikia visu savo plotu. Nebūties atžvilgiu pasaulio kūrime nėra jokio Dievo apsiribojimo (jis prasideda tik sukurtosios būtybės atžvilgiu). Kęsdamas ir mirdamas Dievas šį savo absoliutumą tiek aprėžia ir susiaurina, kad nebūtis vėl atsigauna ir suardo aną kūrinišką plotmę, į kurią Dievas buvo nužengęs. Tačiau ši plotmė juk yra paties Dievo kūrinys, kilęs iš nebūties pergalės absoliutine jo galybe. Mirties valandą betgi Dievas leidžia, kad nebūtis suardytų tai, ką jis pats buvo sukūręs ir ką jis buvo prisiėmęs kaip savo būseną tarno pavidalu. Mirties valandą net šis tarno pavidalas esti sužlugdomas; pavidalas, kurį nešioja pats Dievas. Kančioje ir mirtyje Dievas nusilenkia ne tik reliatyviai būtybei, kuri vis dėlto yra šis tas, bet jis nusilenkia nebūčiai ir jos naikinančiajai galiai. *Mirties valandą Dievas susinaikina kaip Kūrėjas*. Būties Valdovas nusilenkia nebūčiai ir leidžiasi jos apiplėšiamas.

Štai kodėl Kristaus mirtis skiriasi nuo visų kitų žmonių mirties — *savo baisumu*. Kristaus mirtis yra daugiau negu tik prigimtas įvykis, kaip kiekviename žmoguje. Jo

mirtis yra laisvai prisiimtas įvykis iš meilės kitiems; įvykis, kuris paliečia ne tik kūną, bet ir dvasią, kadangi žmogaus mirtis yra nuodėmės pasėka, tai yra pasėka atitrūkimo nuo Dievo. Prisiimdamas šią pasėką ant savęs, Kristus prisiėmė visą mirties baisumą ne tik tuo atžvilgiu, kad mirtis suardo žmogiškąją prigimtį, perskirdama kūną ir sielą, bet ir tuo atžvilgiu, kad mirtis verčia pergyventi aną nuodėmės įvykdytą žmogaus nutolimą nuo Dievo. Būdamas be jokios nuodėmės, Kristus vis dėlto kenčia ir miršta už kitų nuodėmes, todėl kenčia ir miršta ne kokią švelnią, į miegą panašią mirtį, bet mirtį visu jos dvasiniu šiurpu, mirtį kaip nuodėmės vaisių. Kristaus mirtis yra įvykis ne tik jo kūne, bet ir jo asmenybės gelmėse. Bulgakovas kovoja su doketišku polinkiu kalbėti apie kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų tiktai kaip apie žmogų. Tiesa, Kristus kentėjo ir mirė ne kaip Dievas, bet ir ne tiktai kaip žmogus. *Jis kentėjo ir mirė kaip Dievažmogis* [23]. Posakiai „kaip Dievas" ir „kaip žmogus" išreiškia tik prigimtį. Tačiau mirtis nėra tiktai įvykis grynai prigimtyje; mirtis yra įvykis ir asmens gelmėse; tai giliausias asmeninis patyrimas — viso mirties šiurpumo tiek kūniniu, tiek ypač dvasiniu atžvilgiu. Kristus taip pat pergyveno šį patyrimą visa jo pilnatve; pergyveno kaip dieviškasis asmuo, nešąs savimi tiek dieviškąją, tiek žmogiškąją prigimtį. Todėl negalima Kristaus mirties atskieti nuo jo asmens ir kalbėti šiuo atžvilgiu apie jį tiktai kaip apie žmogų. Būdamas vienas dieviškasis asmuo, Kristus neša visus tiek dieviškosios, tiek žmogiškosios prigimties veiksmus šiuo savo asmeniu: tai yra *jo paties* veiksmai — prisiimti, patirti, pergyventi, iškęsti, todėl turį begalinę vertę ir begalinę reikšmę. Jeigu Kristus būtų miręs tiktai kaip žmogus, vadinasi, jeigu jo mirtis nebūtų buvusi Dievažmogio mirtis, tai ji nė nebūtų galėjusi būti *auka* už mūsų nuodėmes, nes tai būtų buvusi tokia pat mirtis kaip ir kiekvieno kito žmogaus. Kristus mus atpirko savo mirtimi tiktai todėl, kad mirė ne tik kaip žmogus, bet kaip Dievažmogis, pačiame savo asmenyje iškentęs mirtį kaip nuodėmės pasėką ir tuo būdu ją sunaikinęs.

Tačiau Kristaus mirtis yra absoliučiai laisvas jo žygis. Būdamas be nuodėmės, Kristus nėra palenktas metafiziniam mirties dėsniui. O jeigu jis vis dėlto miršta, tai tik todėl, kad jis save patį atskleidžia mirties veikimui. Štai kodėl Kristaus mirtis ir yra pats giliausias Dievo kenozės laipsnis. Aprašydamas Kristaus susinaikinimą, šv.

Paulius pastebi, kad Išganytojas „pažemino save, pasidarydamas klusnus ligi mirties ir tai ligi mirties ant kryžiaus“ *(Fil 1, 8)*. Šie du Kristaus nusižeminimo arba jo kenozės pavidalai — *mirtis* ir mirtis ant *kryžiaus* — yra didžiai prasmingi. Mirtis apskritai yra pats giliausias klusnumas prasme ontologinio nusilenkimo nebūčiai. Mirtis ant kryžiaus yra pats giliausias klusnumas prasme istorinio nusilenkimo niekingiausiai mirties formai. Kristus kaip dieviškasis Logos, per kurį ir kuriam yra visa sukurta, susinaikino taip radikaliai, kad jis nusilenkė ne tik mirties atveju veikiančiai nebūčiai, bet ir pačiai gėdingiausiai šio veikimo formai — mirčiai ant kryžiaus.

Trys tad yra Dievo kenozės laipsniai: pasaulio sukūrimas, įsikūnijimas ir mirtis. Visuose juose apsireiškia Kristus kaip tikrasis kenozės nešėjas. Kūrime jis yra tasai, per kurį visa yra sukurta ir kuriame visa laikosi. Tačiau jeigu kūrimas, kaip sakyta, yra pirmykštis Dievo apsiribojimo veiksmas, tai šis veiksmas visų pirma liečia Kristų. Nešdamas pasaulį savo jėga, Logos aprėžia savo visagalybę, kad teiktų galimybės reliatyviai būtybei būti ir veikti. Įsikūnijime Kristus yra tasai, kuris palieka savo valdovišką būseną ir prisiima tarno būseną, nusilenkdamas visiems šios būsenos dėsniams. Kančioje ir mirtyje Kristus yra tasai, kuris atskleidžia mirties kaip nuodėmės pasėkos baisumą ligi pat gelmių, šį baisumą prisiimdamas ir jį kaip Dievažmogis iškęsdamas. Tarno pavidalas Kristuje prasideda juo kaip pasaulio pirmavaizdžiu ir eina ligi pat gėdingiausios istorinės mirties ant kryžiaus.

2. KRYŽIAUS PERGYVENIMAS

Bet kaip tik šiuo Kristaus nusileidimu į mirties tamsą ir prasideda jo žengimas į dangiškąją garbę. Laisvas visiško susinaikinimo prisiėmimas virsta mirties kaip nebūties pergale. Tai yra nepaneigiama Krikščionybės tiesa. Šv. Paulius, pavaizdavęs vis didėjančią Logos kenozę, anąjį savęs susinaikinimą prisiimant tarno pavidalą, sako: „Todėl Dievas ir išaukštino jį, duodamas jam vardą, viršesnį už visus vardus, kad Jėzaus vardu priklauptų kiekvienas kelis danguje, žemėje ir po žeme ir kad kiekvienas liežuvis išpažintų, jog Viešpats Jėzus Kristus yra Dievo Tėvo garbei“ *(Fil 2, 9—11)*. Pasiekusi savo giliausią laipsnį mirtyje, kenozė pasikeičia į savo priešginybę: *klusnu-*

mas virsta viešpatavimu, Kristus Tarnas virsta visatos Valdovu. Jo kančios visuotinumas apsivelka garbės visuotinumu. Ir kaip tik šio pasikeitimo šviesoje atsiskleidžia kryžiaus pergyvenimas Rytų Bažnyčioje.

Vakaruose įprasta teigti, esą Rytų Bažnyčia nėra išvysčiusi nei kryžiaus mistikos, nei jo teologijos; visa tai esą padarę tiktai Vakarai [24]. Ši pažiūra yra teisinga, bet sykiu ir klaidinga. Jeigu žiūrėsime į kryžių kaip į Kristaus psichofizinės kančios simbolį, tai turėsime sutikti, kad *šitaip* suprasto kryžiaus mistikos ir teologijos Rytai iš tikro neturi. Jų teologija nesvarsto Kristaus kentėjimų bei mirimo vyksmo, kiek šis vyksmas reiškia prigimtą Išganytojo kūno ardymą. Tokio svarstymo Rytų Bažnyčia, kaip šio skyriaus pradžioje minėta, net vengia, nes ji laiko jį Kristaus kančios pažeminimu. Rytų mistika neturi, kaip sakyta, jokių Kristaus kankinimo regėjimų: tuo aiškinamas ir visiškas stigmatizuotųjų nebuvimas Rytų Bažnyčioje. Rytų maldingumas nežino nė Kryžiaus Kelių. Kristaus kančios relikvijos — drobulė, vinys, ietis, jupa — nevaidina čia jokio vaidmens. Ikonų tapyboje vengiama vaizduoti sužalotą, krauju aptekusį, nuo skausmo iškreiptą Jėzaus kūną, o ypač jo veidą. Kryžius kaip išraiška to, kas Kristaus kentėjimuose ir mirtyje yra *gamtiškai žmogiška,* nestovi Rytų Bažnyčios pergyvenimo bei mąstymo centre.

Bet tai anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia iš viso neturėtų kryžiaus teologijos, mistikos ir jo garbinimo. Kristaus kančios reikšmė atpirkimui ypač rusų teologų yra jau senokai išnagrinėta [25]. Rytų Bažnyčios liturgija skiria kiekvieną savaitės trečiadienį ir penktadienį Jėzaus kentėjimams paminėti [26]. Jos pamoksluose vyrauja mintis, kad Kristaus kryžius „yra durys į Dievo Karalystę" ir kad Krikštas reiškia „pasinėrimą į kryžiaus kentėjimų gelmes" [27]. Sekimas Kristumi, kaip netrukus matysime, yra dalyvavimas Kristaus visuotinėje kančioje. Net ir kasdienos gyvenime Rytų Bažnyčios krikščionys aiškiai pabrėžia kryžiaus vaidmenį: jokia kita konfesija nevartoja kryžiaus ženklo taip gausiai kaip Rytų Bažnyčia. Socialinėje srityje kryžius irgi yra pergyvenamas kaip būdas atsinaujinti: šio šimtmečio pradžioje N. Nepliujevo pradėtas sąjūdis perauklėti rusų darbininkiją religiniu bei socialiniu pagrindu kaip tik vadinosi „Kryžiaus Išaukštinimo Brolija" [28].

Klaidinga tad yra kurti kažkokią priešginybę tarp įsikūnijimo ir kryžiaus teologijų ir čia regėti Rytų ir Vakarų Bažnyčių skirtumą. Tiesa, G. Stadtmülleris yra teisingai

pastebėjęs, kad Rytų Bažnyčios mąstymų, arba tiksliau: *apmąstymų,* pagrindinį objektą sudaro „Kristaus įsikūnijimo paslaptis". Bet čia pat jis priduria, kad ši paslaptis Rytuose yra svarstoma savotišku atžvilgiu, būtent: kaip „Dievas, būdamas begalinis, gali tapti žmogumi", kaip jis „iš savo dieviškosios aukštumos gali nusileisti į žmogiškąsias žemumas" [29]. Tai tas pats atžvilgis, kurį mes ir vadiname *kenoze.* Tai Dievo apsiribojimo, nusižeminimo ir susinaikinimo atžvilgis. Dievo tapimas žmogumi yra, kaip sakyta, vienas iš kenozės laipsnių. Kitaip tariant, įsikūnijimas yra Rytų Bažnyčios apmąstomas *Dievo atžvilgiu,* būtent kaip begalinės jo meilės aktas, kuris aprėžia Dievo visagalybę. Praplėsdami tad anksčiau minėtus S. Bulgakovo žodžius, kad pasaulis esąs sukurtas nuo kryžiaus, galėtume ir įsikūnijimą pavadinti įvykusiu kryžiaus šešėlyje. *Įsikūnijimas nėra Dievo triumfas, bet jo kenozė.* Štai kodėl Rytų Bažnyčia Kalėdas ir švenčia žymiai santūriau negu Vakarų Bažnyčia, nes kryžiaus šešėlis apgaubia šį nuostabų veiksmą ir neleidžia žmogui juo taip kūdikiškai džiaugtis, kaip tai daro Vakarų krikščionys. Štai kodėl ir ana priešginybė tarp įsikūnijimo ir kryžiaus teologijų yra dirbtinė. Ne tai būdinga Vakarų ir Rytų Bažnyčioms, kad juodvi įsikūnijimą ir kryžių perskirtų, bet tai, kad juodvi abi šias tikėjimo paslaptis pergyvena ir apmąsto kitu atžvilgiu, būtent: Rytų Bažnyčia *Dievo* atžvilgiu, Vakarų Bažnyčia — *žmogaus* atžvilgiu.

Kaip Rytų Bažnyčia pergyvena kryžių ir Kristų ant kryžiaus, gali mums gana gerai paaiškinti ikonų tapyba. Viename šios tapybos vadovėlyje randame būdingų nurodymų, kokių užrašų bei pavadinimų reikią duoti Išganytojo ikonoms. Šio vadovėlio autorius, Atos kalno vienuolis Dionyzas, rašo: jei tapomas Kristus paskutiniojo teismo metu, tai paveikslas turįs būti pavadintas „Teisusis Teisėjas"; jei Kristus vaizduojamas kaip Aukščiausiasis Kunigas, tai ikona turi turėti užrašą „Karalių Karalius ir Didysis Kunigas"; jeigu Kristus tapomas ant kryžiaus, tai užrašas turi skambėti: *„Garbės karalius"* [60]. Nepaprastai būdingas pavadinimas! *Nukryžiuotasis Kristus yra Rytų Bažnyčiai Garbės Karalius.* Tai nurodymas, kad Rytų krikščionys Kristaus kryžių visados pergyvena jo garbės šviesoje. Kristaus kančia kaip kūninis skausmas, kaip kūno ardymas bei žalojimas yra visiškai reali, tačiau ji tuo anaiptol neišsisemia, nes kartu su kančia jau žengia ir pergalė, pakeisdama tuo būdu ir patį kančios

pobūdį. *Kristaus kančia yra pirmas jo žingsnis į Prisikėlimą.* „Kai Jėzus merdėjo ant kryžiaus ir galop nutilo, tai prabilo dangus ir žemė, pakilo mirusieji, kad skelbtų Nukryžiuotojo prisikėlimą; net akmenys pradėjo kalbėti“ [31]. Rytų Bažnyčia negali Jėzaus mirties atsieti nuo jo prisikėlimo ir šiuos du jo gyvenimo įvykius skyrium apmąstyti ir skyrium švęsti. Kaip įsikūnijimas yra pergyvenamas kryžiaus šešėlyje ir todėl jo šventimas Kalėdų metu nesusiklosto naiviai kūdikiškomis formomis, taip kančia yra pergyvenama garbės šviesoje ir todėl neįgyja tragiškų bruožų. Gimimas ir mirtis, kančia ir garbė Rytų pergyvenime susijungia į neperskiriamą vienybę, ir tik šios vienybės šviesoje visi Išganytojo gyvenimo momentai tegali būti tinkamai suprasti. Štai kodėl rusų religijos filosofai (S. Bulgakovas, L. Karsavinas) ir vadina Krikščionybę ne gyvenimo ir ne mirties religija, bet *religija gyvenimo per mirtį.* Gyvenimas prašvinta, tačiau tik perėjęs per mirties tamsą. Mirtis reiškiasi visa savo galia, bet ji netenka tragikos gyvenimo šviesoje. Šis pilnutinis žvilgis į Kristaus būties apraiškas, jų neskaldymas ir neatskyrimas vienos nuo kitos kaip tik ir sudaro būdingiausią bruožą Rytų Bažnyčios nusistatyme Kristaus kančios bei mirties atžvilgiu.

Vidinis mirties jungimas su prisikėlimu ypač išeina aikštėn bizantinėje Didžiosios Savaitės liturgijoje. Jau Didįjį Penktadienį, vadinasi, Kristaus mirties dieną, Rytų Bažnyčios maldose ir giesmėse pasigirsta aiškūs prisikėlimo motyvai. Žinoma, Jėzaus mirtis šios dienos liturgijoje užima daugiausia vietos, tačiau ji yra čia nuolatos siejama su artimu prisikėlimu. Rytų Bažnyčia įspėja Izraelio įstatymdavius nesiguosti tuo, kad jiems pasisekė Jėzų apkaltinti ir nukryžiuoti, nes jo mirtis anaiptol nėra pabaiga: „Pažvelkite į šventyklą, kurią sugriovėte; pažvelkite į Avinėlį, kurį prikalėte prie kryžiaus ir leidote palaidoti: jis prisikėlė pats savo galybe“,— gieda Rytų Bažnyčia Didįjį Penktadienį (Matutinum, katisma po 12 antifonos). Tai anaiptol nereiškia, kad Jėzaus mirtis būtų buvusi netikra. Išganytojas mirė tikrą ir baisią mirtį, bet šia savo mirtimi jis kaip tik ir „apkalė pančiais tironą“ (t. y. mirtį; t. p.). Tą patį sako ir Jėzaus Motina mirusiam savo Sūnui: „Mano Sūnau, kur dingo tavo išvaizdos grožybė! Aš nebegaliu ilgiau pakelti matydama, kaip neteisingai esi nukryžiuotas! Pasiskubink prisikelti!“ (Sticheron prie 9 odės). Didžiojo Penktadienio apeigų pabaigoje rusų stačiatikių Bažnyčia Epitaphion (plaščianica) garbinimo me-

tu irgi sakydina Dievo Motiną: „Ach, mano Vaikeli! Ach, Tu mano įsčios Šviesa! Ką Simeonas man šventykloje pranašavo, šiandien išsipildė: kalavijas perskrodė mano širdį. Bet Tu paversk mano ašaras džiaugsmu ir prisikelk". Vedamasis Didžiojo Penktadienio liturgijos motyvas Rytų Bažnyčioje yra išreiškiamas šia dažnai kartojama eilute: „Mes garbiname, Kristau, Tavo kančią, parodyk mums didingą savo prisikėlimą" (Matutinum, 15 antifona).

Žinoma, svarstant tik vieno Didžiojo Penktadienio Rytų liturgiją, galima būtų šį nuolatinį žvilgčiojimą į Kristaus prisikėlimą aiškinti kaip laukimą bei viltį ir todėl nelaikyti jo būdingu rytietiškam pergyvenimui. Tačiau atsimenant, kad lygiai tas pat pasikartoja ir Velykų Sekmadienį, šis Didžiojo Penktadienio žvilgis įgyja naują prasmę bei reikšmę. Kaip Didžiojo Penktadienio liturgijoje *prisikėlimas,* taip Velykų Sekmadienio liturgijoje *kryžius bei kančia* sudaro pagrindinius šių švenčių motyvus. Didįjį Penktadienį Rytų Bažnyčia žvelgia į tai, kas įvyks Velykų Sekmadienį. Velykų Sekmadienį ji žvelgia į tai, kas įvyko Didįjį Penktadienį. Ateitis ir praeitis susipina į vieną neatskiriamą mirties ir prisikėlimo vienybę. Be prisikėlimo Kristaus mirtis būtų buvusi visiškas ir galutinis jo pralaimėjimas: miręs ir neprisikėlęs Jėzus yra joks pasaulio Išganytojas, net jeigu jis morališkai ir būtų pasiaukojęs už žmoniją. Tačiau be mirties Kristaus kenozė būtų sustojusi pusiaukelėje, ir Jėzus nebūtų išsėmęs viso žmonijos likimo, vadinasi, nebūtų realiai pasiėmęs jos nuodėmių, nes kas realiai pasiima žmonijos nuodėmes, tas pasiima ir mirtį kaip nuodėmės pasėką. Žmonijos išganymas juk nėra koks nors priedas prie to, ką ji jau turi, bet tai *vidinis pakeitimas,* einąs ligi pačių ontologinių žmogaus būtybės gelmių. Išganymas yra senosios žmogaus padėties pergalėjimas, tačiau ne tuo, kad ši padėtis būtų tarsi iš viršaus užtveriama, bet tuo, kad ji iš vidaus iškenčiama ligi pat galutinių jos galimybių. Amžinasis gyvenimas, kyląs iš Kristaus atpirkimo, yra ne prigimtojo gyvenimo pratęsimas nemirimo prasme, bet buvimas visai kitokioje plotmėje, ateinąs žmogui ontologiškai iš pirmą kartą gautos pašventiamosios malonės, egzistenciškai tačiau tiktai po iškentėtos mirties. Prisikėlimas *įvykdo* šį naują buvimą. Bet mirimas *užbaigia* seną buvimą, be kurio ir naujasis būtų neįmanomas.

Šia prasme mirtis išganymui yra tokia pat esminė kaip ir prisikėlimas. Todėl kai Petras bandė sykį atkalbėti Kristų nuo kančios bei mirties, Jėzus atšiauriai subarė jį pastebėdamas, esą Petras yra jam papiktinimas, nes jis mėgstąs „ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" *(Mt 16, 23)*. Žmonės iš tikro trokšta *nemirti,* tai yra gyventi „blogą amžinybę" čia žemėje, kaip V. Solovjovas vadina tokį gyvenimą be mirties. Tuo tarpu Dievas nori ne prailginti žmogaus žemiškąjį gyvenimą ligi begalybės, bet perkeisti jo buvimą ontologiniu mirties pergalėjimu: mirštant ir prisikeliant. Atkalbėti Jėzų nuo mirties todėl reiškia nesuvokti pačios dieviškojo atpirkimo esmės, regint šią esmę tiktai paprastame nemirime. Štai kodėl Jėzus taip smarkiai ir papeikė Petrą, pavadindamas jį net šėtonu gundytoju: „Eik nuo manęs, šėtone!" *(Mt 16, 23)*. Rytų Bažnyčia giliai pergyvena šį išganymo ryšį, iš vienos pusės, su mirtimi, iš kitos — su prisikėlimu, todėl ir savo liturgijoje nuolatos žvelgia tai į vieną, tai į kitą įvykį, nestatydama jų šalia vienas kito, bet juos iš vidaus vieną su kitu jungdama: mirtį su prisikėlimu Didžiojo Penktadienio liturgijoje, o prisikėlimą su mirtimi Velykų sekmadienio iškilmėse.

Daugelyje Velykų liturgijos vietų yra minimas ir garbinamas kryžius kaip mirties ženklas bei įrankis. Velykiniai bizantinės liturgijos himnai yra pilni kryžiaus prisiminimo: „Mes garbiname, Kristau, Tavo kryžių ir giedame Tavo prisikėlimo garbei... Ateikite, krikščionys, pagarbinti Kristaus prisikėlimo; juk tai per kryžių atėjo džiaugsmas į pasaulį. Todėl be paliovos giedame, Išganytojau, Tavo prisikėlimui, nes iškentęs kryžių Tu sunaikinai mirtį mirtimi" (Velykų Sekmadienio Matutinum, 6 odės sinaksarion). Nuostabus kryžiaus supynimas su prisikėlimu! Ir šis supynimas trunka visą velykinį laiką. Ypač trečiadienį po Velykų kryžius kaip liturginis motyvas stipriai išeina aikštėn: „Savo kryžiumi, Kristau, tu mus išvadavai iš seno prakeikimo; savo mirtimi tu nugalėjai šėtoną, tą mūsų prigimties budelį... Savo kryžiumi veski mus, Išganytojau, į savo tiesą ir apsaugok mus nuo mūsų priešo pinklių!" (Matutinum). Tas pats kryžiaus pabrėžimas pasirodo ir penktadienį po Velykų: „Tavo kryžius, Viešpatie, yra gyvenimas ir prisikėlimas Tavo tautai; juo pasitikėdami, mes giedame Tau, prisikėlusis Dieve" (Matutinum); „nužengęs iš dangaus, Tu užžengei į kryžių, Jėzau; būdamas amžinasis gyvenimas, Tu ėjai mirti" (Miš-

parai, Prisikėlimo sticheron). Ir Atvelykio Sekmadienį, skirtą šv. Tomui ir todėl perpintą tikėjimo ir netikėjimo motyvais, bizantinė liturgija nepamiršta kryžiaus: „Tu savo kryžiumi mus, susenusius, atnaujinai, Kristau, ir mus žlungančius pakeitei į nežlungančius“ (Matutinum, 3 odės troparion). Jeigu nežinotume, kad visi šie atodūsiai į Kristaus kryžių yra paimti iš velykinės liturgijos, galėtume juos visiškai pagrįstai priskirti Kryžiaus Išaukštinimo arba net Didžiosios Savaitės liturgijai. Ir neklystume, nes tais pačiais žodžiais garbina kryžių Rytų Bažnyčia ir minėtų švenčių liturgijoje.

Šie liturginiai tekstai sakyte sako, kad Didysis Penktadienis ir Velykų Sekmadienis Rytų Bažnyčioje sudaro neperskiriamai gilią vienybę ir kad todėl vienašališka yra teigti, esą Rytų Bažnyčia esanti „prisikėlimo Bažnyčia“ kaip tik todėl, kad joje kryžius esąs mažiau pabrėžiamas negu Vakarų Bažnyčioje. Tai visiškai klaidingas įspūdis, kilęs iš Rytų nepažinimo arba jų nesupratimo. Juk jeigu palyginsime liturginius Rytų Bažnyčios tekstus su tokiais pat tekstais Vakarų Bažnyčioje, galėsime lengvai pastebėti, kad bizantinė liturgija kryžių mini daug dažniau negu lotyniškoji liturgija. Kryžiaus pergyvenimo bei jo garbinimo skirtingumas Rytų Bažnyčioje neturėtų tad stiprinti nuomonės, esą Kristaus kančia ir mirtis Rytų maldingume nėra radę tinkamos išraiškos.

Kad ši nuomonė iš tikro yra klaidinga, rodo tarp kitko — ir tai labai įspūdingai — Kryžiaus Išaukštinimo šventė. Abejose Bažnyčiose ji yra švenčiama tą pačią dieną, būtent rugsėjo 14-ąją. Tačiau šios dienos iškilmės Vakarų Bažnyčioje yra labai kuklios ir net skurdžios. Liturginio rango atžvilgiu Kryžiaus Išaukštinimo šventė yra čia antraeilė ir todėl stovi toje pačioje plotmėje kaip kai kurios Marijos šventės (pvz., Marijos septyni skausmai, rugsėjo 15). Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje Kryžiaus Išaukštinimas priklauso — kaip ir Persikeitimas Taboro kalne — prie dvylikos pačių didžiųjų švenčių liturginių metų eigoje. Šios šventės vigilija yra Rytuose labai griežtas pasninkas, laikomas net jeigu vigilija pasitaiko ir sekmadienį. Pati Kryžiaus Išaukštinimo liturgija Rytų Bažnyčioje yra pilna nuostabiai gilių minčių bei įspūdingų apeigų, kurios kaip tik ir atskleidžia kryžiaus reikšmę. Matutinum metu, chorui giedant didžiąją doksologiją, kunigas paima kryžių nuo altoriaus ir neša jį pro kairiąsias ikonostaso duris į vidurį bažnyčios, kur netoli vidurinių arba karališkųjų iko-

nostaso durų yra specialiai parengtas nedidelis altorėlis. Ant jo kunigas kryžių pastato, pasmilko, paskui vėl ima į rankas, iškelia kiek galėdamas į viršų ir nusigręžęs į rytus kryžiumi tris kartus laimina pasaulį. Rusų Bažnyčios choras tuo tarpu gieda 100 kartų „Viešpatie, pasigailėk (Hospodi, pomiluj)". Ši apeiga pasikartoja dar keturis kartus, kunigui nusigręžiant į šiaurę, į vakarus, į pietus ir dar kartą į rytus. Choras kiekvieną sykį gieda vis po 100 kartų „Viešpatie, pasigailėk". Rusų kompozitorius Lvovskis (miręs 1894 m.), priklausęs vad. Petrapilio muzikos mokyklai, sujungė kiekvieną šio „Viešpatie, pasigailėk" šimtinę viena melodija, kuri nuo vos girdimo pianissimo kyla ligi griausmingo fortissimo, išreikšdama puolusios kūrinijos maldavimą ir jos vargo šauksmą. Ši melodija ir yra dabar rusų Bažnyčiose giedama anų penkių kryžiaus pakylėjimų metu.

Laimindama kryžiumi visas keturias pasaulio šalis, Rytų Bažnyčia kaip tik ir nori tuo pasakyti, kad kryžius yra visuotinio išganymo ženklas — ne tik žmogui, bet ir visai kūrinijai. „Šiandien buvo pašvęstos visos keturios pasaulio šalys",— gieda bizantinė liturgija Kryžiaus Išaukštinimo dieną (*Matutinum pabaigoje*). Kryžius kaip „gyvybės medis" auga „iš pačių žemės gelmių" ir „stiprina mūsų tikėjimą prisikėlimu"; kunigo rankomis pakeltas į viršų, jis „skelbia Kristaus žengimą į dangų", sykiu tačiau ir tai, kad „žemės molis, iš kurio esame padaryti, taip pat gyvena danguje" (t. p.); tai reiškia, pašvęsta yra ne tik dvasia, bet ir medžiaga. Kryžius „šiandien yra virtęs žemės centru" ir „pašventęs visatos ribas" (Didieji Mišparai, litė); jis „sergsti visą pasaulį" (*Matutinum*, 9 odė). Štai kodėl kryžius Rytų Bažnyčiai turi ne tik moralinę, bet ir kosmologinę reikšmę: jis yra daugiau negu tik psichologinis nurodymas; jis yra pasaulio perkeitimo pagrindas, siekiąs net ligi pat medžiagos gelmių, ką keturių pasaulio šalių laiminimas kryžiumi kaip tik ir nori išreikšti. Kryžiaus Išaukštinimo šventėje Rytų Bažnyčia tikrai atskleidžia savą kryžiaus pergyvenimą, nuostabiai gilų ir platų, kuris nepasitenkina tik viena žmogaus užjaučiančia širdimi, bet išplečia kryžiaus vaidmenį į visą kosmą. Kaip tad galima kalbėti apie kryžiaus antrinę vietą Rytų Bažnyčioje!

Tačiau ir vėl: visas šis kryžiaus aukštinimas, jo jungimas su kosmu, jo statymas į pasaulio centrą čia pat yra siejamas su prisikėlimu, taip kad kryžiaus garbinimas

Rytų Bažnyčioje įgyja ne tik iškilmingą, bet kartu ir *džiaugsmingą* pobūdį. Argi nebūdinga, kad Rytų Bažnyčia gieda Aleliuja ne tik Kryžiaus Išaukštinimo dieną, bet ir Didįjį Penktadienį, kas mums, Vakarų krikščionims, atrodo tarsi didžiulis nesusipratimas. Jeigu tačiau prisiminsime, ką Aleliuja reiškia, tai mūsų tylus priekaištas Rytų Bažnyčiai tuojau dings, ir liturginė jos praktika atsiskleis visu prasmingumu. *Aleliuja yra džiaugsmo šūksnis.* Tačiau liturgijoje jis reiškia ne kurį nors praeinantį žemiškąjį džiaugsmą, o amą palaimintąją būseną, atsiradusią visai kūrinijai po Kristaus prisikėlimo ir įžengimo į dangų. Šv. Jonas, savo regėjimuose aprašinėdamas Avinėlio galutinę pergalę kovoje su didžiąja paleistuve, nuolatos kartoja žodį „Aleliuja" kaip išraišką to, kad „mūsų Viešpats Dievas visagalis ėmė viešpatauti" *(Apr 19, 6).* Aleliuja pasigirsta danguje tarsi „daugelio vandenų" ir „didelių griausmų" balsas *(19, 6),* tarsi balsas „daugelio minių" *(19, 1).* Jį taria ir „dvidešimt keturi vyresnieji ir keturi gyvūnai" prieš Viešpaties sostą *(19, 4).* Visa kūrinija gieda Aleliuja, nes ji visa yra Kristaus pergalės pakelta į perkeistąją būseną, išvaduotą iš blogio. Tiesa, kol gyvename žemėje, tol blogis mums graso ir ne sykį mus ištinka. Tačiau tai visai kas kita negu gyvenime prieš Kristų. Kristus savo prisikėlimu pergalėjo mirtį, šį patį didžiausią blogį, ir todėl gyvenimas po Kristaus jau nebėra skundas, bet esmėje *džiaugsmas.* Mirdami po Kristaus, mes jau žinome, kad mirštame prisikėlimui ir tuo įeiname į palaimintąją būseną, kurios išraiška ir yra anasai dangiškasis Apokalipsės Aleliuja.

Todėl Rytų Bažnyčia niekad nenustoja savo liturgijoje Aleliuja giedojusi. Liturgija juk yra ne kas kita, kaip anos palaimintosios būsenos simbolinė išraiška, kaip šventimas amžinosios Kristaus pergalės. Aleliuja kaip šios pergalės šūksnis tad ir turi skambėti nuolatos: net ir Kryžiaus Išaukštinimo dieną, net ir Didįjį Penktadienį, nes kryžius ir mirtis po Kristaus yra apgaubti nebe liūdesiu, o džiaugsmu. Giedodama Aleliuja Kristaus mirties dieną, Rytų Bažnyčia gal kaip tik įspūdingiausiai parodo, kaip glaudžiai ji mirtį jungia su prisikėlimu ir kaip labai ji kryžių pergyvena amžinosios garbės šviesoje. Katalikų Bažnyčia nebegieda Aleliuja nuo senųjų Užgavėnių (septuagesima) ligi Didžiojo Šeštadienio nakties: tuo metu, kai ypač giliai prisimename Kristaus kančią bei mirtį, lyg ir netinka giedoti džiaugsmo giesmę. Psichologiškai tai tiesa. Ta-

čiau šiuo Aleliuja kaip džiaugsmo išraiškos išleidimu Vakarų Bažnyčia parodo, kad jos pergyvenime kančia ir mirtis esti atskiriama nuo prisikėlimo ir garbės, kad jos maldingume esama momentų, kurie lyg ir netenka ryšio su visuma ir kuriuose vienas pradas (liūdesys Didįjį Penktadienį, džiaugsmas Velykų Sekmadienį) lyg ir nustelbia kitą pradą. Rytų Bažnyčioje tokio nustelbimo nėra: Aleliuja nenutyla niekados, nes niekados kančia ir mirtis negali būti pergyvenama be žvilgio į prisikėlimą ir amžiną garbę.

Štai kodėl kryžius yra Rytų Bažnyčios pergyvenamas ne kaip liūdesio ar pralaimėjimo ženklas, bet kaip ženklas „tikro džiaugsmo". „Šią dieną,— gieda Rytų Bažnyčia Kryžiaus Išaukštinimo šventėje,— visa kūrinija yra išvaduojama iš sugedimo, ir per kryžių spindi malonė viršum mūsų. Todėl kniumbame prieš Tavo veidą ir sakome: Kokie nuostabūs Tavo darbai, o Viešpatie" (Didieji Mišparai, litė). *Rytų Bažnyčioje kryžius šviečia.* Jo garbinimas virsta triumfu, kas ypač išeina aikštėn trečiąjį Gavėnios sekmadienį, skirtą irgi kryžiaus garbei. „Visa širdimi džiūgaujame,— gieda Rytų Bažnyčia šią dieną,— ir žvilgsniais, ir lūpomis giedame triumfo giesmę, džiaugdamiesi lenkiamės prieš Viešpaties kryžių ir plojame rankomis... Šiandien švenčiame džiaugsmo šventę ir žemėje, ir danguje... Šiandien džiūgauja angelų chorai, garbindami tavo kryžių... Džiaukitės tad ir jūs, žemės tautos; džiaukitės, grodamos arfomis ir giedodamos giesmes, ir lenkitės Viešpaties kryžiui... Dievo Bažnyčia, džiaukis ir tu, garbindama palaimintą Viešpaties kryžiaus medį" (Matutinum, 1—9 odė). Iš tikro nuostabūs žodžiai Gavėnios metu ir tai šventėje, skirtoje kryžiaus garbei! Jeigu tačiau Kristaus pakėlimas ant kryžiaus reiškia visos puolusios kūrinijos pakėlimą į malonės būseną, tai liturginis kryžiaus minėjimas savaime prasiveržia džiaugsmo giesme, kurią gieda visas pasaulis. Kryžius Rytų Bažnyčioje nėra išraiška žmogiškosios tragikos, neperskverbiamos tamsos, vienatvės, bet jis yra *Kristaus garbės ženklas,* o per jį ir visos kūrinijos išaukštinimas.

Pilnumo dėlei reikia pridurti, kad senojoje lotyniškoje Didžiojo Penktadienio liturgijoje kryžius taip pat buvo garbinamas kaip pergalės ženklas. Tai dar ir šiandien yra išlikę himne „Pange, lingua", kuris Katalikų Bažnyčioje yra giedamas kryžiaus nudengimo ir garbinimo metu. Šiame himne kryžius yra vadinamas laimėjimu („super cru-

cis trophaeo"), ir pats himnas turįs išreikšti didžiulį triumfą („dic triumphum nobilem"). Dar aiškiau kryžius kaip Kristaus Karaliaus sostas buvo vaizduojamas himne „Vexilla Regis", kuris buvo giedamas nešant iš vakaro pakonsekruotą ostiją iš šalutinio altoriaus į didįjį altorių. „Karaliaus vėliavos žengia priekyje, šviečia kryžiaus paslaptis"; kryžiuje įvyko Dovydo pranašystė: „Viešpats karaliaus nuo medžio". Pats kryžius yra šiame himne vadinamas „puikiu ir žėrinčiu medžiu" („arbor decora et fulgida"), papuoštu „Karaliaus purpuru" („ornata Regis purpura"). Abu šie himnai yra parašyti Fortūnato Venancijaus 6 šimtmetyj, vadinasi, tuo metu, kai dar nebuvo jokio skilimo tarp Rytų ir Vakarų Bažnyčios ir kai Kristaus apmąstymas bei pergyvenimas dar buvo visai krikščionijai bendras. Vėliau šis pergyvenimas persiskyrė. Rytų Bažnyčia ir toliau svarstė kenčiantįjį Kristų kaip garbingą Karalių, tuo tarpu Vakarų Bažnyčia susitelkė aplinkui Nukryžiuotąjį jo sužeistos Žmogybės atžvilgiu. Minėti himnai buvo lotyniškojoje liturgijoje giedami, tiesa, ir toliau, tačiau jie neteko pirmykštės prasmės. Prieš dešimtį metų (1955 m. lapkr. 16 d.) Apeigų Kongregacijos dekretu buvo pakeista lotyniškoji Didžiosios Savaitės liturgija, ir senas himnas „Vexilla Regis" buvo išbrauktas, nes jo turinys nebeatitinka dabartinio vakariečio krikščionio pergyvenimo. Dabar tylint yra nešama pakonsekruota ostija į didįjį altorių: merdinčio Jėzaus akivaizdoje Vakarų krikščionija nebegali pergyventi jo kaip Karaliaus, todėl kryžius nebetenka spindesio, kuriuo jis žėri Rytų krikščionio sieloje. Himno „Vexilla Regis" išbraukimas galbūt ryškiausiai parodo, kaip labai esame nutolę nuo kryžiaus pirmykščio supratimo bei garbinimo.

3. MEILĖ KRISTUI

Kenozės pagrindas, pradedant pasaulio sukūrimu ir baigiant mirtimi ant kryžiaus, yra *Dievo meilė.* Save apribždamas ir pažemindamas tuo, kad sulaiko savo absoliutinę galybę, kad nusileidžia į kūriniškojo buvimo plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsniams, Dievas kaip tik ir apreiškia save kaip Meilę. Dar daugiau: *kenozė yra vienintelis būdas, kuriuo Dievas gali savo meilę parodyti.* Juk kol Dievas pasilieka transcendentinėje plotmėje, savo absoliutinėje garbėje bei galybėje, tol jis yra mums visiš-

kai neprieinamas ir tol mes apie jį nieko nežinome. Šia prasme šv. Jonas ir sako, kad „Dievo nė vienas niekados nėra matęs“ *(Jn 1, 18)*. Tiktai tada, kai Dievas išeina iš savo neaprėpiamos šviesos ir garbės, mes patiriame, kad jis iš viso *yra* ir kad jis yra *Meilė*. Tačiau šis Dievo išėjimas iš transcendencijos yra niekaip kitaip negalimas kaip tik kenozės būdu. Jau pats būties sukūrimas yra, kaip sakyta, pirmas kenozės žingsnis. Mes egzistuojame tik todėl, kad Dievas nuolatos mums buvimą teikia ir todėl nuolatos savo absoliutinę galybę aprėžia. Kadangi esame sukurti iš meilės, todėl mūsų buvimas ir yra nuolatinis Dievo kaip meilės liudytojas. Kartu tačiau jis yra ir nuolatinis Dievo kenozės liudytojas. Dievas kaip meilė prabyla jau pačiu kūrimo aktu, nes čia prabyla jis kaip nusižeminęs ir save apribojęs Viešpats. Ir juo kenozės laipsniai didėja, juo labiau Dievas mums apsireiškia kaip meilė.

Didžiausią aiškumą šis apsireiškimas pasiekia, kaip jau minėta, *įsikūnijime*. Priimdamas tarno pavidalą, Dievas save taip aprėžia ir taip nusižemina, kad vienintelis šios kenozės pagrindas tegali būti meilė. Pasaulio kūrime dar galime regėti Dievo galybės ženklų. Įsikūnijime tokių ženklų nebėra. Čia Dievo galybė yra visiškai pasitraukusi, ir Viešpats pasirodo kaip vienas iš mūsų. Jis prisiima žemiškąjį mūsų likimą ir neša jį — ne kaip kokią kaukę, bet kaip savo paties prigimtį. Jis net nusilenkia šios prigimties dėsniams. Mus kurdamas, Dievas dalinasi su mumis *buvimu*. Tapdamas žmogumi, jis dalinasi su mumis ir šio buvimo forma. Tuo būdu Dievas tampa mums taip labai artimas, kad jis virsta tikrai *mūsų Dievu* giliausia šio žodžio prasme. Gėrybių bei vertybių subendrinimas (communicatio bonorum), kuris sudaro meilės esmę, įsikūnijime pasiekia aukščiausią laipsnį: „Dievas taip pamilo pasaulį, kad davė savo vienatinį Sūnų“ *(Jn 3, 16)* — davė ne taip, kad jis tiktai tarp žmonių *gyventų*, bet kad ir pats tikru žmogumi *būtų*. Jeigu išganymas yra žmogaus sujungimas su Dievu, tai išganymo esmę kaip tik ir sudaro meilė, nes meilėje, kaip S. Verchovskis teisingai pastebi, „įvyksta tobuliausia vienybė. Kristus išganė visus todėl, kad visus sujungė meile su savimi, o per save ir su Tėvu bei Šventąja Dvasia... Dievo Karalystė yra meilės karalystė, o Kristus yra jos centras“ [32]. Todėl Kristus ir yra tobuliausias Dievo kaip meilės apsireiškimas.

Didžiausias betgi Dievo apsirėžimas bei nusižeminimas įvyksta trečiajame kenozės laipsnyje, būtent *mirtyje*.

Dievas miršta mūsų mirtį, kad šią iš pagrindų pergalėtų ir tuo būdu suteiktų mums amžiną gyvenimą (plg. *Jn 11, 25—26*) — ne prailgintą prigimtojo buvimo plotmėje, bet visą kartu kaip neišsemiamą dabartį. *Mirti už kitą yra betgi pats didžiausias meilės ženklas,* niekuo kitu nebepralenkiamas ir net nebepasiekiamas. „Niekas neturi didesnės meilės kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius" *(Jn 15, 13).* Logos įsikūnijimu žmogus juk ir yra tapęs Dievo prieteliu. Kristus nevadina savo mokinių *tarnais,* „nes tarnas nežino, ką jo viešpats daro"; tai reiškia: tarnas nedalyvauja savo pono gyvenime, jis nesidalina su juo šiojo būtimi bei veikla. Kristus vadina savo mokinius *prieteliais,* nes jis jiems pasakė visa, ką yra girdėjęs iš Tėvo; tai reiškia: jis įvedė juos į dieviškąjį gyvenimą, jis šį gyvenimą su jais subendrino; Dievas pasidalino su žmogumi per Kristų savo turiniu *(Jn 15, 14—15).* Žmogus tapo dieviškojo gyvenimo dalyviu. Todėl jis ir nėra Dievo tarnas, bet jo prietelis. Kristus miršta už šį prietelį ant kryžiaus ir tuo apreiškia pačią didžiausią — neišsemiamą ir neperžengiamą — meilę žmogui, o per jį ir visai kūrinijai.

Bizantinė Rytų Bažnyčios liturgija turi daugybę vardų, kuriais ji vadina Kristų: karalius, valdovas, demiurgas, šviesa, aušrinė, saulė ir t. t. Tačiau pats dažniausias vardas, kurį sutinkame kiekviename žingsnyje, yra Kristaus pavadinimas *žmonių draugu* (philanthrōpos, čelovekoliubec). Šis Kristui taikomas epitetas yra labai senas. Jį randame jau vad. „Laiške Diogenetui", rašytame 2 šimtmetyje, kurio autorius, deja, nežinomas. Atsiremdamas į anksčiau minėtą šv. Jono teigimą, kad Dievo niekas niekad nėra matęs, laiško autorius sako, kol Dievas „savo išmintingus sprendimus pasilaikė tiktai sau ir saugojo juos kaip paslaptį, galėjo atrodyti, kad jis mumis visiškai nesidomi ir nesirūpina. Tačiau apreikšdamas ir per savo Sūnų atskleisdamas mums tai, ką pačioje pradžioje buvo sumanęs, jis mums suteikė visa: tiek galimybę dalyvauti jo geradarybėse, tiek jį patį regėti ir pažinti. Kas iš mūsų galėjo to tikėtis?" Šitoje vietoje laiško autorius ir vadina Dievą *žmonių draugu* (philanthrōpos) ir kalba apie „jau net per gausų Dievo draugiškumą žmogui" (philanthrōpia) [33]. Bizantinė liturgija pasiėmė šį pavadinimą ir pritaikė jį Kristui kaip Dievo meilės asmeninei apraiškai. Kristus yra žmonių draugas, kuris už juos guldo savo gyvybę. Mirtyje ant kryžiaus kaip didžiausiame Dievo keno-

zės laipsnyje išeina aikštėn ir didžiausias Dievo draugiškumas žmonėms.

Šiuo atžvilgiu gilią prasmę turi Kristaus kaip *vienintelės galimos teodicėjos* samprata. Teodicėja, kaip žinome, reiškia Dievo pateisinimą blogio akivaizdoje. Juk jeigu blogis šėlsta tiek gamtoje, tiek istorijoje, tai savaime kyla klausimas, kaip gali pasaulis būti Dievo kūrinys ir jo apsireiškimo vieta. Tai žinojo jau ir šv. Tomas Akvinietis, nagrinėdamas priekaištą Dievo buvimui: „Jei Dievas būtų, tai nebūtų blogio; kadangi tačiau yra pasaulyje blogis, tai todėl nėra Dievo" (STh I, q 2, a. 3). Mūsų laikais šis priekaištas yra pasidaręs itin populiarus ir sykiu skaudus, nes juo yra grindžiama viena ateizmo rūšis, vadinama *egzistenciniu ateizmu*. Tai ateizmas, kuris remiasi blogio (absurdo, melo, kankinimų) patyrimu ir todėl negali sutikti, kad egzistuotų Dievas kaip absoliutinė prasmė, tiesa ir laimė. Šios rūšies ateizmo randame ypač prancūzų egzistencinėje dabarties filosofijoje [34]. Tačiau anksčiau negu prancūzų egzistencialistai aną priekaištą kėlė rusų nihilistai, nes rusai ieškojo Dievo ne tiek sausu protu, kiek asmeniniu susitikimu bei pergyvenimu. Betgi tokiam susitikimui blogis kaip tik ir pastoja kelią.

Tai labai giliai atskleidė F. Dostojevskis savo romane „Broliai Karamazovai" (1879—1880), kuriame Ivanas Karamazovas neigia ne patį Dievo buvimą kaip tokį, bet *pasaulio prasmingumą*, ir tai todėl, kad pasaulyje esama nekaltų būtybių, ypač vaikų, kančios. Nekaltos būtybės kančia kaip tik ir kelia aikštėn pasaulio neprasmę, o neprasmingas pasaulis juk negali būti žmogaus pripažintas bei priimtas. *Neprasmingą pasaulį žmogus gali ir turi neigti.* Tai Ivanas Karamazovas kaip tik ir daro grąžindamas Dievui, kaip jis sako, „įėjimo bilietą", gautą gimimo akimirką. Neigdamas pasaulį kaip pilną neprasmės, žmogus tuo pačiu neigia jį ir kaip Dievo veikalą: neprasmingas pasaulis juk negali būti absoliutinės Prasmės kūrinys. O nebūdamas Dievo kūrinys, pasaulis mums Dievo neliudija, nerodo ir neatskleidžia. Todėl nors Ivanas Karamazovas Dievo buvimo *tiesiog* ir neneigia, jis vis dėlto savo nusistatymu pasaulio atžvilgiu pasirodo esąs tikras ateistas [35]. Nekaltos būtybės kančia neleidžia mums išvysti Dievo kaip Meilės, o Dievas be meilės, Dievas kaip grynas protas juk yra neįmanomas. Jeigu toks Dievas be meilės ir būtų, žmogus būtų tiesiog moraliai įpareigotas jį neigti ir net su juo kovoti, atmesdamas jo tvarką. Šios rūšies

ateizmą Dostojevskis laikė tokiu svariu, kad sakėsi jį rasiąs ne Vakarų Europoje, o tiktai rusiškojo žmogaus sieloje [36]. Anuo metu tai buvo iš tikro tiesa. Šiandien tačiau šis egzistencinis ateizmas yra išplitęs ir Vakarų Europoje. Šalia vad. *scientistinio ateizmo,* kylančio iš Dievo nereikalingumo mokslui, egzistencinis ateizmas, kyląs iš pasaulio sąrangos absurdiškumo, yra dabar plačiausiai išsivysčiusi bedievybės rūšis [37].

Egzistencinį ateizmą Rytų Bažnyčia visados yra laikiusi labai rimtu, nes krikščioniškasis Rytų mąstymas niekad nėra blogio banalinęs, ką ne sykį regime apologetiniuose vakariečių teologų veikaluose. Rusų religijos filosofai drąsiai pripažįsta, kad „vienintelis rimtas ateizmo argumentas kaip tik ir yra sunkenybė visagalio ir geradario Dievo buvimą suderinti su esančiu pasaulyje blogiu ir kančia", nes „jei visavaldis (pantokrator) Dievas egzistuoja kiekviename blogyje, kiekviename kentėjime, kare, kankinimuose, mare ir choleroje, tai Dievą iš viso negalima tikėti, ir maištas prieš jį yra tokiu atveju visiškai pateisinamas" [38]. Štai kodėl teodicėjos problema rusų religijos filosofijoje yra žymiai aštriau keliama negu Vakarų filosofijoje, nes tai problema, kuri liečia ne grynai teorinį klausimą, bet visai konkretų žmogaus nusistatymą būties pagrindo ir jos prasmės atžvilgiu. Todėl pagrįstai E. Trubeckojus kalba apie dilemą: „Arba pasaulyje nėra jokios prasmės ir jokio Dievo, arba Dievas turi parodyti savo galią pasaulio kančioje" [39]. Kitaip sakant, žmogus turi ieškoti tokio „Dievo apsireiškimo", kuris „gyvenimo beprasmybę galutinai pergalėtų" (t. p.).

Šį Dievo kaip galutinio laimėtojo apsireiškimą kančios pilname pasaulyje Rytų religiniai mąstytojai kaip tik ir regi *Kristuje.* Kristus yra nepaneigiamas ir nenugalimas Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje. „Idėja Dievo, kuris nužengė į pasaulį, laisvai kentė dalyvaudamas žmogaus bei kosmo kančioje; idėja kenčiančio Dievažmogio yra vienintelė galima teodicėja, vienintelis įtikinamas Dievo pateisinimas" [40]. Nes čia apsireiškia Dievas ne kaip kerštytojas bei teisėjas, reikalaująs atstatyti pažeistą savo garbę, bet kaip bendrininkas kentėjimuose ir mirtyje, vadinasi, kaip meilė tobuliausia šio žodžio prasme. Giliausias kenozės laipsnis arba Kristaus mirtis ant kryžiaus išsprendžia nekaltos kančios problemą tuo būdu, kad pats Kūrėjas virsta nekaltu aukos Avinėliu. Tai ir yra Dievo atsakymas į amžiais keliamą priekaištą, kad jis leidžiąs

pasaulyje egzistuoti nekaltų būtybių kentėjimams. Taip, jis tai leidžia, tačiau ne ta prasme, kad pats, kaip Putinas savo eilėraštyje „Rex" be pagrindo sako, „į purpurą įsivyniojęs" nematytų pasaulyje „nei skurdo, nei skausmo" arba pyktų, kam žmonės, „rūsčiai šaukdami tame kionyje", ardo „pasaulio harmoniją" [41],— ne: *Dievas pats įsijungia į šią nekaltą kančią,* prisiima ją ir iškenčia ją ligi galo. Naktis Alyvų kalne, kai Kristus prašė Dangiškąjį Tėvą, kad ta taurė praeitų pro jį negerta (plg. *Mt 26, 39—42*), yra nepaneigiamas įrodymas, jog žmogiškoji jo prigimtis purtėsi kančios akivaizdoje taip lygiai kaip ir kiekvieno kito ir kad jos baisumas jį ištiko visa jėga. Kristus betgi nusilenkė Tėvo valiai ir išgėrė aną kančios taurę ligi dugno. Tai ir buvo blogio problemos išsprendimas iš Dievo pusės.

Blogis kaip visiškas negatyvumas ir nebūtis negali iš esmės turėti jokio *teorinio* sprendimo. Juk išspręsti pozityviai kokį nors klausimą reiškia pažinti jo turinį ir jį suvesti į santykį su kitais turiniais. Tačiau blogis juk neturi jokio turinio. Jis yra turinio stoka, jo neigimas, jo ardymas. Jis todėl ir negali būti proto pažintas, nes ten nėra ko pažinti [42]. Štai kodėl Kristus savo moksle ir nedavė mums jokio teorinio kančios bei blogio sprendimo. Tačiau jis mums davė *egzistencinį* sprendimą, kuris glūdi ryžte ištverti blogio ištiktoje padėtyje ligi galo. Kristus prisiėmė mirtį, šią kraštutinę blogio apraišką, ir leido jai suardyti savo gyvybę kaip aukščiausią žemiškąjį gėrį. Tuo būdu jis atsidūrė tokioje padėtyje, kurioje blogis šėlsta visu smarkumu. Tačiau Kristus, nors ir purtydamasis — „jis pradėjo liūdėti ir sielvartauti" *(Mt 26, 37),*— ištvėrė šioje padėtyje ir tuo būdu mirtį nugalėjo — ne kokia nors teorine formule, bet egzistencine elgsena blogio akivaizdoje. Todėl S. Frankas ir sako, kad Kristus „savo auka sujungė su Dievu ne tik nusidėjusįjį, bet ir kenčiantįjį pasaulį" [43]. Po Kristaus pasaulyje esanti kančia vyksta kartu su Dievu ir Dievuje. *Nekalti kentėjimai yra dabar ne kas kita, kaip dalyvavimas Kristaus kančioje;* todėl jie turi atperkamąją reikšmę bei vertę. Kaip Kristus savo kančią sujungė su kūrinijos kančia, taip dabar kūrinija jungia savo kančią su Kristaus atpirkimu ir darosi tuo būdu šiojo bendrininkė [44]. Štai kodėl po Kristaus nekalta kančia yra šventa; ji nebeturi ano senovinio fatalizmo bei tragiškumo, kuris toks ryškus graikų tragedijose. Be abejo, ir po Kristaus kančia yra likusi tokia pat baisi bei žiauri *psichofi-*

ziniu savo atžvilgiu. Ir po Kristaus sunkus atsakingumas slegia pečius visų tų, kurie nekaltą kančią žadina arba ją stiprina. Tačiau pati ši kančia kaip tokia yra netekusi neprasmybės. Po Kristaus ji yra nuostabiai prasminga kaip kelias plėsti Kristaus išganymui ir kaip dalyvavimas jo meilės žygyj.

Štai kodėl Kristus šiandien ir stovi priešais mus kaip tikroji teodicėja, vadinasi, kaip Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje. Šiandien niekas negali Dievo kaltinti, esą jis ieškąsis priebėgos begalinėje savo garbėje ir paliekąs pasaulį vieną su savo kentėjimais. Kenčiančio ir mirštančio Kristaus akivaizdoje šis priekaištas neturi jokios prasmės. Po Kristaus nebegalima nekaltos kančios laikyti pagrindu Dievo buvimui neigti arba sukilti prieš jo viešpatavimą.

Iš to plaukia labai svarbi išvada: egzistencinis ateizmas, kyląs iš blogio patyrimo, po Kristaus yra netekęs pagrindo. Po Kristaus yra galimas tik scientistinis ateizmas, vadinasi, toks ateizmas, kuris protu Dievo būtyje neranda arba būčiai išaiškinti jo yra nereikalingas. Tačiau nebegalimas yra toks ateizmas, kuris atmeta Dievą todėl, kad jis esąs beširdis valdovas, nemylįs žmonių, todėl leidžiąs jiems nekaltai kęsti ir žūti. Prometėjinis sukilimas prieš Dievą, esantį kietos širdies ir nesugebantį tarnauti, kaip tai Dzeusui prikaišioja graikiškasis Prometėjas, Kristaus akivaizdoje yra tikra nesąmonė. Juk Kristuje kaip tik ir įvyko anasai Prometėjo pranašavimas, esą Dievas išmoksiąs tarnauti ir tapsiąs minkštos širdies [45]. Dievo Karalystė, kurią Kristus skelbė ir kurią Bažnyčia dabar žemėje kuria, yra nebe jėgos, bet „teisybės, meilės ir taikos Karalystė" (Kristaus Karaliaus šventės prefacija); tai anie Tėvo namai, į kuriuos grįžta sūnus palaidūnas, Tėvo priimamas su didžiausiu džiaugsmu bei atlaidumu (plg. *Lk 15, 17—20*). Kristaus įsteigtos religijos esminė žymė todėl ir yra ne valdymas, bet tarnavimas. Be abejo, valdymas irgi reikalingas tarnavimo, tačiau tiktai vienapusiško: kitas tarnauja man. Betgi Dostojevskis teisingai klausia: „Kodėl turi kitas žmogus, toks pat Dievo paveikslas kaip ir ašen, man tarnauti?" [46] Atsakymas į šį klausimą gali būti tik vienas: joks žmogus nėra vertas, kad jam kitas tarnautų. Tarnavimas yra galimas tik abipuse prasme: *visi tarnaujame vienas kitam.* Ir tik šis abipusis tarnavimas atitinka žmogaus vertę bei kilnumą.

Šį abipusį tarnavimą kaip žmogiškojo buvimo išraišką kaip tik ir įvykdė Kristus, nusilenkdamas prieš savo mo-

kinius ir plaudamas jiems kojas. „Jūs vadinate mane Mokytoju ir Viešpačiu, ir gerai sakote, nes aš esu. Taigi jei aš, Viešpats ir Mokytojas, mazgojau jūsų kojas, tai ir jūs turite vienas kitam mazgoti kojas“ *(Jn 13, 12—14)*. Kristus čia neneigia savo valdžios kaip Mokytojas ir Viešpats. Priešingai, jis šią valdžią net pabrėžia sakydamas, esą jis kaip Viešpats ir Mokytojas mazgoja kojas. Kristus Dievas nusilenkė prieš žmogų ir tuo būdu apreiškė save kaip meilę, kurios esmę juk ir sudaro átsidavimas kitam, nesulaikomas net absoliutinės dieviškosios galybės. Tas pat atsitiko ir Alyvų kalne. Ir čia Kristus pasidavė žydų kunigų pasiųstiems tarnams ne kaip bejėgis, bet prieš tai parodęs savo galybę: „Jie pasitraukė atgal ir puolė ant žemės“ *(Jn 18, 6)*, išgirdę Jėzaus prisipažinimą, kad jis esąs tasai, kurio jie ieško: „Aš esu“ *(t. p.)*. Ir čia Kristus nepaneigė savo dieviškosios galios. Tačiau jis ją aprėžė ir neleido jai veikti. Juokingas tad buvo šv. Petro uolumas išsitraukti kardą ir juo ištikti „vyriausiojo kunigo tarną“ *(Mt 26, 51)*, tarsi Kristus būtų reikalingas žemiškosios jėgos. Vienas tik šūksnis, ir dangiškasis Tėvas atsiųstų jam „daugiau kaip dvylika legionų angelų“ *(Mt 26, 53)*. Tačiau kaip „tuomet įvyktų Raštai“ *(Mt 26, 54)*? Tai yra: kaip tuomet Kristus atpirktų pasaulį? Prievarta? Bet juk tai nesąmonė. O jeigu laisvu žmogaus sutikimu ir bendradarbiavimu, tai šis įjima į save juk ir nesutikimą, ir atmetimą, ir sugavimą, ir nukryžiavimą. Todėl Kristus Išganytojas galėjo pasirodyti pasaulyje tiktai kaip Avinėlis, o ne kaip Valdovas, nors savyje jis ir nešė visą valdžią danguje ir žemėje. Tačiau jis aprėžė savo galybę ir pasidavė „tamsybės valdžiai“ *(Lk 22, 53)*. Kiekviename Dievo kenozės laipsnyje jo galybė yra aiški ir jaučiama. Tačiau kiekviename laipsnyje ji vis labiau yra aprėžiama. Kristaus tarnavime žmogui net ligi pasidavimo mirčiai šis aprėžimas pasiekia aukščiausią laipsnį. Tuo Kristus kaip tik ir laužo stabmeldišką Dievo kaip bejausmio tirono pergyvenimą ir apreiškia jį kaip begalinę Meilę.

Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl Kristus taip giliai sukrečia Rytų krikščionio sielą, kodėl jis virsta „vienintele rusų tautos meile“, kaip teigia Dostojevskis [47]. Juk *atsakyti į Kristaus kenozę galima tiktai meile:* „Mes mylime, nes Dievas pirmas mus mylėjo“ *(1 Jn 4, 19)*. Kol Dievas savo meilės žmonėms tiesioginiu būdu nerodė, tol žmonės negalėjo nė jo mylėti. Jie, tiesa, dėkojo jam ir drebėjo išvydę jo apraiškas, bet „kas bijo, tas netobulas meilėje“, nes „bai-

mės meilėje nėra" *(1 Jn 4, 18)*. Žmogus myli Dievą visa širdimi tiktai tada, kai kreipiasi į jį ne iš baimės ir net ne iš dėkingumo, bet iš draugiškumo. Tačiau šis draugiškumas, o tuo pačiu ir tikra žmogaus meilė Dievui reikalauja, kad Dievas pirmas apreikštų savo meilę žmogui, kad jis žmogui atsiduotų, su juo susibendrintų, kaip to prašosi pati meilės esmė. Visa tai Kristuje kaip tik ir įvyko. *Kristus yra didžiausios Dievo meilės žmogui apsireiškimas,* todėl žmogus ir atsako į šį apsireiškimą savo meile Kristui. Kristaus kenozė yra toji liepsna, kuri įžiebia meilę žmogaus širdyje. „Išganytojas patraukia mūsų širdis savo giliu, nepalyginamu nusižeminimu... Tasai, kuris valdo visą pasaulį ir laiko savo rankose karalysčių bei tautų likimą, nusilenkia žemiškojo savo gyvenimo metu visokiems priekaištams bei šmeižtams" [48].

Šis Kristaus nusilenkimas kaip tik ir daro didžiausią įspūdį švelniai rytietiškai sielai, kuri gal geriau negu išdidi vakarietiška siela suvokia Dievo kenozės prasmę ir kartu reikalą į Dievo meilę atsakyti taip pat meile. Kadangi Kristuje Dievo kenozė yra labiausiai jaučiama, todėl Kristus ir virsta nepaneigiama meile rytietiškajai krikščionio sielai. Net rusiškieji nihilistai ir ateistai, neigę Dievą bei gyvenimo prasmę, negalėjo išrauti Kristaus iš savo širdies. Atsiminkime tik Dostojevskio Kirilovą iš jo romano „Velniai" (1874), šį nuoseklų ir griežtą bedievį, kuris tačiau degina lemputę prieš Kristaus ikoną ir patį Kristų laiko „didžiausiu visame pasaulyje", kokio „nebuvo prieš jį ir nebus po jo" [49]. Tai gražus nurodymas į rytietiškojo žmogaus santykį su Kristumi. Šis žmogus negali Kristaus visiškai paneigti ir jo pamiršti, nes Kristus stovi prieš jo akis visados kaip didžiausios, nesavanaudiškos, pasiaukojančios meilės įkūnijimas.

Štai kodėl Rytų Bažnyčia laiko didžiausiu skausmu, kurį žmogus gali Kristui padaryti, ne kūno kančią — plakimą, erškėčiais vainikavimą, nukryžiavimą — ir net ne naivių žmonių piktžodžiavimą bei šmeižimą, bet *meilės atšaukimą,* virstantį kraštutiniu atveju net išdavimu. *Judo darbas* — štai kas domina rytietiškąją teologiją ir sykiu gąsdina rytietiškąjį maldingumą. Rytų Bažnyčios teologijoje nuolatos svarstoma, ką reiškia, kad vienas iš Jėzaus apaštalų, vadinasi, jo paties pašauktas ir patikėtas žmogus, skirtas būti Dievo Karalystės statytoju žemėje, jį palieka ne dėl pažiūrų ar metodo skirtybių, ne dėl kokio nors asmeninio ginčo, bet klastingai jį išduoda už pini-

gus. Kokį niekšybės laipsnį reikia pasiekti žmogaus širdžiai, kad ji būtų pribrendusi šitokiam darbui? Kokia paslaptis prabyla pro visą šį Judo elgesį? Kokią prasmę šis elgesys turi Dievo planuose? Kaip jis derinasi su žmogaus pašaukimu amžinajai laimei? Kaip jis įsijungia į žmogaus laisvę ryšium su Dievu ir su savimi pačiu? — Štai klausimai, kuriuos Judo išdavimas kelia Rytų Bažnyčios teologo sąmonėje ir į kuriuos jis intensyviai ieško atsakymo [50].

Tas pat yra ir su rytietiškuoju maldingumu. Kristaus garbinime jo išdavimas vaidina labai žymų vaidmenį. Didžiojo Ketvirtadienio ir Penktadienio bizantinėje liturgijoje Rytų Bažnyčia gana mažai kalba apie konkrečius Jėzaus kančios tarpsnius, apie aną kryžiaus kelią, kurį Išganytojas ėjo šiomis dienomis. Užtat Judo išdavimas yra kartojamas beveik be paliovos, ypač Didžiojo Ketvirtadienio Matutinum ir Didžiojo Penktadienio antifonose. Šalia mistinės puotos, nusižeminimo ir mirties motyvų išdavimo motyvas eina per visą šių dienų liturgiją tarsi raudona gija. Didžiu nuogąsčiu Rytų Bažnyčia kalba apie Judo darbą kaip apie didžiausią piktadarybę. Atšaukti meilę Kristui, jį išduodant, nėra absoliučiai jokio, net nė mažiausio pagrindo — net jeigu tai būtų ir grynas žmogaus įsikalbėjimas, gryna klaida, grynas nesusipratimas, pažadintas žmogaus vidinės silpnybės. „Kas gi padarė tave, Judai, išdaviku? — klausia Rytų Bažnyčia Didįjį Penktadienį.— Ar jis išskyrė tave iš apaštalų būrio? Ar jis atsakė tau malonių gausos? Ar jis pavarė tave nuo stalo, puotaudamas su kitais? Ar jis, plaudamas kitų kojas, paniekino tavąsias?“ (Matutinum, 6 antifona). Į visus šiuos klausimus Judas turi atsakyti neigiamai: iš Kristaus pusės nebuvo padaryta absoliučiai nieko, kas būtų Judo širdį įžeidę, jo garbę paniekinę, jo žmogiškumą pažeminę. Kristaus meilė Judui yra be jokio priekaišto ir be jokio šešėlio. Kuo tad vaduodamasis jis atšaukė meilę savo Mokytojui ir Viešpačiui? Kaip jis galėjo išduoti Jėzų, kuris prieš valandėlę jam buvo nuplovęs kojas, nusilenkdamas prieš jį — ne tik kaip žmogus, bet ir kaip Dievas? Rytų maldingumas neranda tokiam darbui jokio pagrindo ir todėl pergyvena jį kaip pasibaisėtiną piktadarybę, kuri sukrečia kiekvieno sielą ligi pat gelmių.

Tačiau ne tik Judas neturėjo jokio pagrindo Kristaus išduoti. Nė vienas žmogus neturi nė mažiausio pagrindo atšaukti savo meilės Išganytojui. Rytų Bažnyčia pakenčia

jos pačios kritiką ir net smūgius, nes ji žino, kad žmogiškasis jos pradas yra nuodėmingas ir todėl turi atgailauti dėl savo klaidų. Tačiau ji nepakenčia kritikos Kristaus atžvilgiu. Kas atšaukia savo meilę Kristui, nusideda jam kaip žmonių draugui ir atskleidžia didžiausią savos dvasios sugedimą. Išduoti Kristų reiškia atstumti jį kaip Išganytoją ir tuo būdu pražudyti patį save: „Jis pabučiavo jį ir neteko jo", gieda Rytų Bažnyčia Didįjį Ketvirtadienį (sticheron prie 148 psalmės). Todėl kai sovietinis rašytojas Demjanas Bednyj (1883—1945) savo veikaluose pamėgino vaizduoti Judą kaip revoliucininką, o jo išdavimą aiškinti kaip proletariato sukilimą [51], jis tuo neįtikino nė pačių komunistų: niekas Rusijoje negalėjo laikyti Judo didvyriu ir jame regėti vieną iš proletariato pirmtakų. Rusų tautos sąmonėje jis buvo ir pasiliko *išdavikas* — nieko daugiau. Šiandien net ir sovietų rašytojai tokių nesąmonių nesigriebia, nes joks Judo aukštinimas negali pridengti jo darbo kaip niekšybės paslapties.

Didįjį Ketvirtadienį šv. Bazilijaus liturgijoje Rytų Bažnyčia vietoje cherubinų himno gieda vieną troparion, kuriame sakoma: „Aš nebučiuosiu Tavęs Judo pabučiavimu, bet šauksiuos Tavęs, kaip piktadarys šaukės tavo dešinėje: Viešpatie, prisimink mane savo karalystėje". Tai pati giliausia rytietiškojo krikščionio santykio su Kristumi išraiška. Žmogus gali virsti piktadariu nusidėjėliu, bet jis neturi virsti išdaviku. Ne Magdalietė ir ne galvažudys gąsdina Rytų Bažnyčią, bet *Judas*. Magdalietė suklupo prie Kristaus kojų, tepdama jas aliejumi ir šluostydama savo plaukais (plg. *Lk 7, 37—38*); galvažudys kreipėsi į Kristų, prašydamas jį prisiminti savo karalystėje (plg. *Lk 23, 42*); tuo tarpu Judas mirė savižudžio mirtimi, atstumtas ir atsitraukęs nuo Dievo (plg. *Mt 27, 4*): „kas mums darbo? tu žinokis"; *Lk 22, 48*: „Judai, pabučiavimu tu įduodi Žmogaus Sūnų". Juk išdavimu atsakyti į Kristaus kenozę kaip aukščiausios meilės išraišką reiškia iš tikro *demoniškai* elgtis, o demonizmas patraukia paskui save susinaikinimą kaip neprasmės ir niekšybės įprastinį galą. Štai ko Rytų Bažnyčia bijosi ir ką ji apmąsto Kristaus kančios dienomis.

Meilės Kristui atžvilgiu joks žmogus negali pasilikti nei šiltas, nei šaltas, nes joks žmogus negali būti neutralus Kristaus kenozei. Už mus kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų galime arba *mylėti*, nepaisant daugybės moralinių mūsų nuodėmių (Magdalietės atvejis), arba jį *išduoti*,

nepaisant, kad už tai negautume nė vieno sidabrinio (Judo atvejis), nes *neatsakymas meile į didžiausią meilę jau yra šiosios išdavimas*. Štai kodėl Kristus ir gyvena dabartinėje istorijoje kaip skiriantysis kardas (plg. *Mt 10, 34—37*) — ne savo mokslu bei doriniais reikalavimais, bet savo Asmenybe, kuri reikalauja iš mūsų taip pat asmeninio atsakymo ir savaime mus atskiria nuo visų tų, kurių atsakymas į Kristaus meilę yra neigiamas.

4. GYVENIMAS KRISTUJE

Dievo kenozė padaro mums suprantamą ne tik gilią Rytų krikščionio meilę Kristui, bet ir stoką Kristaus sekimo idėjos Rytų Bažnyčios asketinėse praktikose; idėjos, kuri Vakaruose yra stipriai paplitusi, ypač pasirodžius knygai „Kristaus sekimas — De imitatione Christi", priskiriamai Tomui Kempiečiui (15 šimtm.). Šios knygos pagrindinė mintis yra ta, kad Kristus esąs mums *pavyzdys*, kuriuo jau šiame gyvenime turime sekti, vykdydami jo dorybes ir tuo būdu tobulėdami savu gyvenimu. Krikščioniškoji tobulybė esanti ne kas kita, kaip Kristaus vykdymas asmeninėje būtyje. Kiekvienas krikščionis turįs tapti mažu arba „antruoju Kristumi", kaip dažnai sakoma. Kristaus dorybės ir visa jo elgsena turinčios būti mūsų dorybių ir mūsų elgsenos *matas*. Tai ir yra sekimas Kristumi arba krikščioniškojo tobulumo kelias [52].

Rytų Bažnyčios asketikai ši idėja yra betgi svetima. „Kristaus sekimo keliu dvasinis Rytų Bažnyčios gyvenimas niekados nėra ėjęs" [53], nes tai esą negalima. Pastangos sekti Kristumi galinčios žmogų priartinti prie Išganytojo „tik iš viršaus" (t. p.): žmogus galįs Kristų tik pamėgdžioti, o ne juo sekti. Šitoks Rytų Bažnyčios nusistatymas mums atrodo iš sykio gana keistas. Kodėl krikščionis negalėtų savo gyvenime elgtis taip, kaip elgėsi Kristus? Kodėl jis negalėtų laikyti Išganytojo pavyzdžiu visai savo būčiai? Argi šv. Paulius neliepia krikščionims apsivilkti Kristumi (plg. *Rom 13, 14*), tai yra prisiimti jo išvaizdą — ne viršinės povyzos, bet vidinio pavidalo prasme? Jeigu tačiau įsigiliname į rytietiškąjį Kristaus kaip Dievo Avinėlio pergyvenimą, tai Kristaus sekimo idėjos stoka mums darosi aiški. Žmogus gali ir turi susijungti su Kristumi: tai pagrindinė visos Krikščionybės — taigi ir Rytų Bažnyčios — tiesa. Tačiau ši tiesa Rytų Bažnyčioje

yra vykdoma kitaip negu Vakarų Bažnyčioje; kitaip todėl, kad ir pats Kristus čia yra kitaip suvokiamas bei pergyvenamas.

Kaip jau ne kartą buvo minėta, Kristus yra Rytų Bažnyčiai dieviškumo ir žmogiškumo pilnatvė. Pilnutinis žvilgis į Kristų, jo neskaldymas į dievybę bei žmogybę, jo visuotinis pobūdis, apimąs tiek dangų, tiek žemę, kaip tik ir sudaro aną atžvilgį, kuriuo Rytų Bažnyčia Kristų mąsto bei garbina. Kas tad galėtų drįsti imtis šią pilnatvę vykdyti būtyje? Juk jeigu Kristų pergyvename *kaip pavyzdį*, kuriuo turime sekti, tai būtinai imame jį istoriniame jo gyvenime žemėje: Nazarete, kelionėse po Palestiną, santykiuose su savo motina bei apaštalais, su žydais ir stabmeldžiais, jo kančioje ir mirtyje, nes tik žemiškajame Jėzaus gyvenime galima kalbėti apie jo dorybes bei jo elgseną. Betgi, kaip jau sakyta, šiuo istoriniu žemės gyvenimu Kristus anaiptol neišsisemia. Visuotinės Kristaus pilnatvės žemiškasis jo gyvenimas neatskleidžia ir neišreiškia. Kenotinė šio gyvenimo forma arba anasai tarno pavidalas pridengia Kristaus išvaizdą ir neleidžia mums jos paregėti tokios, kad ją galėtume aiškiai suvokti ir todėl ja sekti. Kristaus elgesiai žemiškajame jo gyvenime mums nėra vienaprasmiai. Norėdami jais sekti, greitai susiduriame su neišsprendžiamomis priešginybėmis. Kokiu Kristumi turime sekti: tuo, kuris išvaiko pirklius iš šventyklos, ar tuo, kuris nesipriešindamas pasiduoda žydams Alyvų kalne? Tuo, kuris nepasmerkia svetimoteriaujančios moters, ar tuo, kuris pragaro teismu graso fariziejams ir Rašto žinovams? *Gili antinomija žymi visą žemiškąjį Kristaus gyvenimą.* Mes negalime šios antinomijos išspręsti, nes tai reikštų perprasti ne tik žmogiškumo, bet ir dieviškumo gelmes. Todėl vargu ar galime šiuo antinominiu gyvenimu sekti, padarydami atskirus jo įvykius bei elgesius mastu savo elgesiams. Rytų Bažnyčia prikaišioja vakariečiams krikščionims, esą šie, norėdami Kristumi sekti, pamiršta jo dievažmogiškąją pilnatvę; o jeigu jie jos nepamiršta, tai tada jie pasiduoda rojaus žalčio pagundai ir mėgina būti „kaip Dievas" *(Pr 3, 5)*. Šiuo atveju sekimas Kristumi virsta, objektyviai žiūrint, vakarietiškos dvasios išdidumu, nors savo viduje atskiras krikščionis ir būtų labai nuolankus. Idėją sekti Kristumi Rytų Bažnyčios teologai kildina iš Vakarų antropocentrizmo, vadinasi, iš pastangų ne Dievą, bet žmogų laikyti išeities tašku bei pagrindu. Sekimas juk visados prileidžia, kad žmogus pirmas

griebiasi eiti paskui kitą, kad jis juda Kristaus linkui ir kad Kristus tarsi gyvena kažkur anapus žmogaus. Rytų Bažnyčiai visa tai yra labai svetima. Todėl ji savo asketinių praktikų ir neremia sekimo idėja.

Šis sekimo idėjos nemėgimas tačiau anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia nežino ano žmogaus brendimo, ano augimo Kristuje, apie kurį kalba šv. Paulius (plg. *Ef 4, 13—15*), ano skausmingo žmogaus gimdymo, kol Kristus gauna mumyse paveikslą (plg. *Gal 4, 19*). Atvirkščiai, žmogaus kitimas Kristuje Rytų Bažnyčiai yra labai gerai žinomas ir jos praktikose vykdomas. Tačiau visa tai čia daroma kitu atžvilgiu ir todėl kitu būdu. *Kristus yra Rytų Bažnyčiai ne pavyzdys, bet žmogaus pirmavaizdis.* Skirtumas tas, kad pavyzdys yra moralinio, o pirmavaizdis ontologinio pobūdžio. Pavyzdys ragina mus kopti aukštyn, eiti paskui, sekti. Pirmavaizdis nužengia pats į mus ir mumyse skleidžiasi perskverbdamas visą mūsų būtį. Pavyzdys gyvena šalia mūsų. Pirmavaizdis gyvena mumyse, giliausiame mūsų būties pagrinde. Pavyzdys mums yra Dievo Motina Marija: tai Rytų Bažnyčia pabrėžia labai aiškiai. Bet Kristus mums yra daugiau negu pavyzdys: jis yra mūsų pirmavaizdis. Marija mes galime sekti, Kristuje tačiau turime gyventi, nes Kristus stovi ne šalia mūsų, bet yra mumyse kaip mūsų būties nešėjas: mes esame sukurti per jį ir jam (plg. *Kol 1, 15—16; 3, 10*); mes juo laikomės — ne tik moraliai, bet ir ontologiškai. Todėl anasai brendimas arba gimimas Kristuje darosi per daug sumoralinamas ir supsichologinamas, jeigu jis vadinamas „sekimu" ir vykdomas kaip Jėzaus dorybių pavyzdys.

Nuosekliai tad Rytų Bažnyčia žmogaus kelią į krikščioniškąjį tobulumą vadina ne sekimu Kristumi, bet g y v e n i m u K r i s t u j e. Šitaip šį kelią yra apibūdinęs M. Kabasilas iš Tesalonikų (gim. 1320) savo knygoje „Gyvenimas Kristuje — Peri tes en Christo dzoës", parašytoje maždaug šimtmečiu anksčiau negu Tomo Kempiečio „Kristaus sekimas". Šių dviejų knygų vardai yra sykiu ir vardai dviejų būdų, kuriais krikščionis vykdo savo paskirtį žemėje — būti nauju kūriniu, atpirktu Kristaus krauju ir įjungtu į jo Karalystę Krikšto vandeniu. Vakarų krikščionio tobulėjimo būdas yra *sekimas* Kristumi. Rytų krikščionio brendimo būdas yra *gyvenimas* Kristuje. Anų dviejų knygų vardai yra tarsi simboliai vakarietiškajai ir rytietiškajai asketikai. M. Kabasilo „Gyvenimas Kristuje" Rytų Bažnyčioje vaidina lygiai tokį pat vaidmenį kaip Tomo

Kempiečio „Sekimas Kristumi“ Vakarų Bažnyčioje, nors Kabasilo knyga populiarumo atžvilgiu ir negali prilygti Tomo Kempiečio knygai [54].

M. Kabasilo knygos pagrindinė idėja yra ta, kad *ne mes ieškome Dievo, bet Dievas ieško mūsų.* Vakarietiškasis žmogaus santykis su Dievu yra dažnai vadinamas nerimu Dievop, kurį šv. Augustinas yra išreiškęs garsiuoju posakiu: „Tu sukūrei mus sau, ir tol bus nerami mūsų širdis, kol ras atilsio Tavyje — fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (Conf. I, 1). Savo „Išpažinimų“ pradžioje šv. Augustinas kelia vakarietiškai krikščionio dvasiai būdingą klausimą, būtent: ar jis turįs visų pirma Dievą pažinti, ar jo šauktis — „scire te prius sit, an invocare“ (t. p.). Tačiau čia pat šv. Augustinas susivokia, kad abu šie dalykai yra antriniai: juk kas gali Dievo šauktis, jo nepažindamas, bet kas gali jį pažinti, jo neieškodamas? *Dievo ieškojimas* — štai kas yra pirmaeilis dalykas, nes „kas jo ieško, ras jį, ir radęs jį, pagarbins jį — quaerentes enim, invenient eum, et invenientes laudabunt eum“ (t. p.). Todėl šv. Augustinas ir ryžtasi: „Eisiu ieškoti Tavęs, Viešpatie — Quaeram te, Domine“ (t. p.). *Dievo ieškojimas yra iš tikro vakarietiškas žmogaus kelias Dievop,* ir šv. Augustinas ne veltui yra laikomas šio kelio pradininku. Būdinga, kad net ir Dievo praradimas ateizmo pavidalu Vakaruose reiškiasi Dievo ieškojimu. Fr. Nietzsche's šauksmas „Aš ieškau Dievo! Aš ieškau Dievo!“, kuriuo jis pradeda skelbti rinkos miniai Dievo mirtį, kaip tik įsirikiuoja į šį bendrą Vakarų žmogaus polinkį. Vakarų žmogus juk pats Dievą nužudė: net ir jo mirties skelbėjas, pasak Nietzsche's, yra dievažudys; visi yra kalti dėl Dievo mirties moderninio žmogaus sieloje. Ir vis dėlto šis dievažudys ima žibintą į rankas ir eina ieškoti jo paties nužudyto Dievo. Net ir šiandieninis komunistinis ateizmas ne vieno yra vadinamas Dievo neradimu, vadinasi, *nevaisingu jo ieškojimu.* Visoje Vakarų dvasios istorijoje Dievo ieškojimas — nuo Augustino ligi Nietzsche's — reiškiasi kaip būdas žmogaus santykio su Dievu [55].

Šį tad vakarietiško žmogaus nerimą Dievop Rytų Bažnyčia kaip tik ir nori atsverti Dievo *troškuliu žmogaus kryptimi:* žmogaus kilimas į Kristų čia yra pakeičiamas Kristaus nusileidimu į žmogų. „Ne mes judėjome Dievo link,— sako Kabasilas,— ir kilome į jį, bet jis pats nusileido žemyn ir atėjo pas mus. Mes neieškojome; *mes bu-*

vome ieškomi, taip lygiai kaip ne avis ieškojo ganytojo ir ne drachma moters (plg. *Lk 15, 4—9*). Jis pats pasilenkė prie žemės ir rado savo paveikslą; jis pats ėjo į tą užkampį, kur avis buvo nuklydusi; jis pakėlė ją ir tuo užbaigė jos klajones" [56]. Ir kitoje vietoje: „Juk jis šaukė savo mylimą tarną ne paprastai ateiti pas jį, pats pasilikdamas savo plotmėje, bet asmeniškai nužengė žemyn ir pasileido ieškoti" (p. 161). Pergyvendami Kristų kaip pavyzdį, mes pergyvename jį tarsi pasiliekantį „savo plotmėje", vadinasi, *statiškai.* Tiesa, ir šiuo atveju jis šaukia mus, bet pats nesijudina mūsų linkui. Jeigu tačiau Kristus yra pergyvenamas kaip pirmavaizdis, tai šiame pergyvenime jis pasirodo esąs nuostabiai *dinaminis:* jis pats pasilenkia prie savo paveikslo — žmogaus, jis pats jį atstato nusileisdamas į mūsų būties plotmę. Žmogaus brendimo kelyje ligi Kristaus amžiaus pilnybės (plg. *Ef 4, 13*) Rytų Bažnyčia iniciatyvą bei aktyvumą nuo žmogaus perkelia į Kristų: Kristus kenozėje, Kristus tarno pavidalu — štai kas ateina pas mus ir mus keičia. Žmogaus uždavinys tokiu atveju yra „malonę priimti, turtų neišeikvoti, degančio žiburio neužpūsti" (M. Kabasilas, p. 21), kitaip tariant, į mūsų duris besibeldžiantį Kristų priimti ir pas save apgyvendinti. Emauso mokinių žodžiai Kristui: „Pasilik su mumis, nes artėja vakaras, ir diena jau baigiasi" *(Lk 24, 29)* yra visos rytietiškosios asketikos pagrindas. Kristus pasiveja žmogų jo gyvenimo kelyje, jis aiškina jam dieviškąją Tiesą „nuo Mozės ir visų pranašų" *(Lk 24, 27),* jis sėdasi su juo prie stalo, ima duoną, laužo ją ir laimina; reikia tik, kad žmogus nepavarytų jo nuo šio stalo, kad jis neištremtų jo iš savos būties, kad jam atsivertų akys ir kad jis šiame visų Tarne paregėtų savo Viešpatį ir Dievą. Logos įsikūnijimas juk yra nepaprastas Dievo aktyvumas žmogui išganyti, ir šis aktyvumas išeina aikštėn visuose konkrečiuose Kristaus veiksmuose. Kokia tad prasmė yra eiti Dievo ieškoti, jeigu jis pats „gyvena tarp mūsų" *(Jn 1, 14)?* Ar ne tiksliau yra šį tarp mūsų gyvenantį ir mūsų broliu esantį Dievą priimti į savo namus?

Šis dieviškojo aktyvumo ir žmogiškojo atsivėrimo principas kaip tik ir apsprendžia Rytų Bažnyčios dvasinio tobulėjimo praktiką. M. Kabasilas visus savo pamokymus ir apmąstymus telkia aplinkui tris sakramentus: Krikštą, Sutvirtinimą (myron) ir Eucharistiją. Krikštas teikia žmogui „tikrąjį buvimą Kristuje"; Sutvirtinimas „duoda jam jėgos"; Eucharistija „palaiko šį gyvenimą Kristuje" (p. 22—

23). Gyventi Kristuje praktiškai reiškia gyventi šių trijų sakramentų galia. „Iš Krikšto vandens būtį gavę, mes toliau gyvename šiąja Duona ir judame Miros jėga“ (p. 23). Bet kokios privatinės, subjektyvios, asmeninės dvasinio gyvenimo praktikos, kurios Vakaruose yra taip labai išplitusios, Rytuose netenka reikšmės: jos darosi beveidės šių trijų sakramentų akivaizdoje. Juk ne šios iš žmogaus iniciatyvos kilusios praktikos įgyvendina mumyse krikščioniškąjį tobulumą, bet *Kristaus buvimas mumyse*. „Kristus gyvena mumyse,— sako Kabasilas,— ir diegia į mūsų sielą aną neišsakomą būseną ir aną esminę gyvybę. Jis yra tikrai čia pat mumyse, jis globoja gyvybės daigus, kuriuos pats savo atėjimu mums dovanojo“ (p. 22).

Be abejo, Rytų Bažnyčia anaiptol neneigia ir paties *žmogaus* pastangų išlaikyti šį gyvenimą Kristuje. Gyvenimas Kristuje nėra poilsis. „Mes turime vengti visko, kas šiam gyvenimui priešinasi ir gimdo mirtį“, pabrėžia Kabasilas (p. 21), nurodydamas tuo būdu į reikalą *budėti*. Budėjimas yra konkreti žmogaus krikščionio elgsena ir konkretus jo aktyvumas. Kristus imasi iniciatyvos gyvenimą įžiebti ir jį įžiebia savo sakramentais. Tačiau žmogus turi saugoti šią kibirkštį, kad jos neužpūstų tiek jo paties nuodėmės, tiek žemės gyvenimo vėjai iš šalies. Gyvenimas Kristuje yra bendras Kristaus ir krikščionio darbas: tai *dievažmogiškasis veikalas*. „Kad šis gyvenimas iš viso atsiranda, tai priklauso grynai nuo Išganytojo rankos; bet kad sykį pagrįstas gyvenimas išsilaiko *gyvas*, tai reikia priskirti taip pat ir mūsų pačių pastangoms. Todėl žmogiškumas yra būtinas, kad veikalas būtų užbaigtas“ (p. 157). Klaida tad yra kalbėti apie žmogaus pasyvumą Rytų Bažnyčios dvasiniame gyvenime. Žmogus aktyviai dalyvauja savo paties užbaigime kaip Kristaus įdiegtos gyvybės sargas ir puoselėtojas. Čia kartojasi tas pat, kas ir rojinio žmogaus gyvenime. Rojų kaip aną pradinę palaimintąją būseną įsteigė pats Dievas ir joje apgyvendino žmogų (plg. *Pr 2, 8*). Rojus nėra žmogaus pastangų kūrinys; jis stovi pačioje jo žemiškosios egzistencijos pradžioje; jis yra Viešpaties dovana. Tačiau šią dovaną, šią palaimintąją būseną žmogus turėjo — paties Dievo valia — „saugoti ir įdirbti — ut custodiret et colleret“ *(Pr 2, 15)*. Rojus turėjo būti dievažmogiškasis veikalas, bendras dieviškosios malonės ir žmogiškosios veiklos vaisius. Argi tad kitoks savo sąranga galėtų būti ir atstatytasis rojus

žmogaus sieloje sakramentine malone? Kaip pradinio rojaus būsenoje žmogus turėjo budėti, šią būseną saugodamas, taip jis turi budėti ir atstatytojo rojaus būsenoje. Žmogaus dalyvavimas yra būtinas visur, kur Dievas sėklą yra pasėjęs.

Vis dėlto šis dalyvavimas, Rytų Bažnyčios pažiūra, reiškiasi ne paties žmogaus išgalvotomis praktikomis ar taisyklėmis, bet pastanga būti tos pačios dvasios kaip ir Kristaus. „Jeigu esame su juo rišami kraujo giminystės, tai turime būti rišami ir dvasios giminystės", sako Kabasilas (p. 159); kitaip mums atsitiks kaip tai nuo kamieno atskeltai vynuogės šakelei: ji sudžius ir „bus įmesta į ugnį" (t. p.). Ši mūsų dvasios giminystė su Kristumi tačiau yra ne kas kita, kaip *būsenos bendrumas*. Šv. Paulius, kaip šio skyriaus pradžioje minėta, liepia krikščionims turėti „tokių jausmų, kokių turėjo Jėzus Kristus" *(Fil 2, 5)*. Šitie gi Kristaus jausmai, kaip sakyta, yra ne kas kita, kaip jo ryžtas prisiimti tarno pavidalą ir būti tokiu kaip visi. Būti Kristaus dvasios arba turėti jo jausmų reiškia tad įsijungti į jo kenozę, į aną tarno pavidalą kaip begalinės Dievo meilės žmogui išraišką. Prisiimdamas mūsų prigimtį, Kristus tapo *mūsų* giminės, *mūsų* kraujo broliu. Prisiimdami jo kenozę, tampame *jo* giminės, *jo* dvasios broliais. Tik šiuo būdu Kristus apsigyvena mumyse visiškai, nes tik šiuo būdu laikėmės jame, kaip kad šakelė laikosi vynmedyje (plg. *Jn 15, 5*). Pats Kristus pasivadino mūsų keliu: „Aš kelias", todėl „nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" *(Jn 14, 6)*. Betgi šis kelias yra ne kas kita, kaip kelias nusižeminimo ir apsiribojimo, kelias kančios ir mirties. Štai ką dažnai pamirštame ir štai ką mums Rytų Bažnyčia nori priminti. *Gyvenimas Kristuje yra nuolatinis gyvenimas jo kenozėje*. „Jeigu dvasioje nuolatos pasiliekame su Kristumi ir giliai apmąstome visa, ką jis kaip žmonių draugas padarė mūsų išganymui, tai tuo kaip tik gyvename Kristuje ir daromės pašvęsti" (Kabasilas, p. 177). Įvairios asketinės praktikos, kurių pilna Vakarų maldingume, įgyja prasmę tik tada, kai jos esti paneriamos į šį bendrą krikščionio nusistatymą būti Kristaus dvasios, turėti jo jausmų, tai yra savą būseną žemėje paversti kenotine Kristaus būsena.

Čia tad ir glūdi rytietiškojo maldingumo bei apskritai žmogaus tobulėjimo esmė. Žmogus kaip švenčiausias Viešpaties kūrinys (plg. Kabasilas, p. 165) yra pašauktas būti sudievintas. Gyvenimas Kristuje yra šio sudievinimo vyks-

mas: tiek pačiame žmoguje, tiek pasaulyje, tiek asmenyje, tiek bendruomenėje. Atskiri šio gyvenimo Kristuje veiksmai turi todėl ne tik moralinę bei psichologinę, bet ir ontologinę reikšmę: jie kuria mumyse naują būtį. Žmogus ir pasaulis turi būti pakelti Dievop, turi dalyvauti jo amžinajame, perkeistame, šviesos pilname gyvenime. Kaip Kristus buvo pagarbintas, išėjęs savo kelią, taip ir visa kūrinija turi būti pagarbinta laikų pabaigoje. „Kiekvienam iš mūsų bus duota galia žibėti šviesiau negu saulė", apibūdina Kabasilas šią kūrinijos garbę (p. 166). Kaip Kristuje persikeitimo valandą Taboro kalne prasiveržė dieviškasis jo pradas, taip ir kūrinijoje turi prasiveržti dieviškasis jo pirmavaizdis, glūdįs jos būties pagrinduose, ir perskverbti visą žemiškąją jos būseną — sunkią bei klaidžią. Kas atsitiko su individualine Kristaus žemiškąja — dvasine ir kūnine — prigimtimi, tas turi atsitikti su šia prigimtimi jos pasauliniame visuotinume. Štai kodėl Rytų Bažnyčia Kristaus persikeitimą Taboro kalne ir laiko, kaip minėjome, visų mūsų persikeitimo pradininku, nes šis persikeitimas buvo ne koks nors žaismas, bet įvykis pačiose prigimties gelmėse, palietęs todėl jau ir mūsų pačių būtį.

Jeigu tačiau Kristaus pagarbinimas yra kūrinijos pagarbinimo laidas, tai Kristaus *kelias* į šį pagarbinimą yra taip pat ir kūrinijos kelias. Kūrinija negali kitaip pasiekti savo sudievinimo, kaip tik eidama Kristaus keliu. Žmogaus kilimas Dievop vyksta lygiai taip, kaip ir Kristaus kilimas garbėn, būtent: *ši garbė esti pasiekiama tik tada, kai taurė išgeriama ligi dugno.* Kitaip sakant, žmogaus sudievinimo kelias eina per kančią ir mirtį. Kaip Kristus susinaikino ligi galo, prisiimdamas kryžiaus mirtį, taip ir žmogus drauge su visu pasauliu turi eiti šiuo keliu irgi ligi galo. Kaip individualiniame Kristaus gyvenime po Taboro sekė Golgota, taip tai turi būti tiek gamtoje, tiek istorijoje: ir čia turi iškilti Kalvarijos kalnas, laisvai prisiimtas ir iškęstas. Tik tada kūrinija gali būti sudievinta. Gyvenimas Kristuje todėl ir yra Golgotos prisiėmimas: tai kančia ir mirtis už kitą, tai nešimas kito naštos, tai pasiaukojimas už kitą ligi mirties. „Gyvenimas Kristuje yra vienybė su Kristumi,— sako Kabasilas.— Bet ši vienybė su Kristumi esti teikiama tik tiems, kurie pereina visa tai, ką ir Kristus yra perėjęs, iškenčia visa, ką ir Išganytojas yra iškentęs bei patyręs" (p. 41). Tai pagrindinė Rytų Bažnyčios mintis, kuria remiasi žmogaus tobulėjimas. Gyvenimas Kristuje yra gyvenimas jo kryžiumi, kurį jis nešė, kaip minėta, visą

žemiškąjį savo gyvenimą. Tai nėra atskirų šio gyvenimo žingsnių sunkenybės ar smūgiai. Tai viso šio gyvenimo kenotinė forma arba anasai tarno pavidalas, turįs virsti konkrečia žmogaus būsena.

Gyvenimas Kristuje kaip dalyvavimas jo kenozėje ypač stipriai išeina aikštėn rusų religijos filosofų bei teologų mąstyme. Garsus rusų pamokslininkas ir rašytojas *Filaretas* (1782—1867), Maskvos metropolitas, regi Evangelijoje, Bažnyčioje ir visoje istorijoje kryžiaus paslaptį, nuo kurios kaip tik ir priklauso pasaulio likimas. Kristus žmonijai paliko kryžių kaip amžiną savo testamentą. „Pirmieji jo paveldėtojai gavo žemiškojo jo gyvenimo gale vieną vienintelį turtą, būtent jo kryžių, ant kurio jis kentėjo ir mirė" [57]. Tai nėra joks grynai moralinis ar psichologinis kryžiaus aiškinimas: tai išganymo istorijos teologija, sutelkta aplinkui Kristaus kryžių, kaip teisingai šią Filareto pažiūrą apibūdina G. Florovskis [58]. Kryžiaus paslaptis kenozės prasme prasideda pasaulio sukūrimu, eina per Logos įsikūnijimą, per Kristaus persikeitimą Taboro kalne, per Golgotą ir pasilieka amžinai ligi pasaulio pabaigos. Kryžiaus amžinumas Rytų Bažnyčiai turi irgi ne grynai moralinę, bet ontologinę prasmę ir yra siejamas su žaizdų pasilikimu Išganytojo kūne. Šį pasilikimą mums yra paliudijusi pati Evangelija, pasakodama apie Tomo apaštalo netikėjimą, esą Kristus yra prisikėlęs: „Jei nepamatysiu jo rankose vinių perdūrimų, neįdėsiu savo piršto į vinių vietą ir savo rankos į jo šoną, netikėsiu" *(Jn 20, 25)*. Kristus patenkino šį Tomo reikalavimą ir pasirodęs jam tarė: „Įdėk čia savo pirštą, matyk mano rankas, ištiesk savo ranką ir įdėk į mano šoną" *(Jn 20, 27)*. Vadinasi, žaizdos Išganytojo kūne yra pasilikusios ir po prisikėlimo. Ryšium su tuo Kabasilas ir sako: „Nuostabiausia tačiau yra tai, kad Kristus ne tik kentėjo ir sužeistas mirė, bet tai, kad jis, prikėlęs žlungantį kūną, šias žaizdas pasilaikė, kad jis nešioja savo kūne jų randus, kad jis laiko juos savo papuošalu. Visa kita, kas šiam kūnui priklauso, jis išsivilko; jis turi dabar dvasinį kūną (plg. *1 Kor 15, 44*). Kūno sunkumas, neperskverbiamumas ir visos kitos silpnybės yra išnykusios. Tačiau randų jis nepašalino ir žaizdų žymių neišnaikino" (p. 162) [59]. Tuo būdu kryžius tapo įamžintas pačiame Kristaus kūne.

Atsiremdamas į šį kryžiaus amžinumą Kristaus būtyje, Filaretas ir vaizduoja kryžių kaip vienintelį kelią į Dievo Karalystę. Kristaus traukos jėga kaip tik ir glūdinti jo

kryžiuje. „Jis traukia mus prie savęs ne kitaip, kaip tik statydamas kryžių mumyse ir šį mūsų kryžių jungdamas su savu kryžiumi“ (cit. Rose, p. 147). Tai reiškia: „Kaip Kristaus kryžius yra vartai į Dievo Karalystę apskritai, taip lygiai kryžius yra raktas į Dievo Karalystę kiekvienam Dievo vaikui, kuris šion Karalystėn yra pašauktas (p. 143). <...> Kiekvienas kentėjimas Kristaus akivaizdoje ir pagal jį yra slenkstis į rojų. Kaip regimas, daiktinis kryžius yra neregimos Kristaus Karalystės ženklas, taip slaptas kryžius yra žymė tikrų ir išrinktų neregimos Dievo Karalystės tarnų“ (p. 148). Krikščioniškoji būtis, kurią gauname Krikšto metu, yra, pasak Filareto, ne kas kita, kaip mūsų „panėrimas į kryžiaus kančios pilnatvę“ (p. 145). Nuosekliai tad ir visas istorinis mūsų gyvenimas turįs būti *auka Kristui,* Vyriausiajam Kunigui tuo, kad „laisvai palenkiame savo valią Kristaus kryžiaus veikimui mumyse“ ir tuo būdu „leidžiamės būti nukryžiuoti su Kristumi“ (p. 147). Iš to kyla, pasak Filareto, ne tik asmeninis tobulumas, bet ir klestėjimo tarpsniai Bažnyčios istorijoje, nes Bažnyčia auga, klesti ir žydi tiktai tada, kai „Viešpaties dirva yra kryžiumi ariama ir kankinių krauju laistoma“ (p. 148). Tai ta pati mintis, kurią randame ir pas Kabasilą: „Nėra geresnės filosofijos kaip kankinio“ (p. 76), nes kankinio būtyje pažinimas iš tikro virsta gyvenimu.

Iš jau Vakaruose veikusių ir tebeveikiančių rusų religijos filosofų bei teologų pabrėžtinas yra *V. Zenkovskis* (gim. 1882), stačiatikių akademijos profesorius Paryžiuje, kuris kryžių laiko žmogaus pašaukimu ir jo individualybės išraiška. Zenkovskio pažiūra, senovinė likimo idėja Krikščionybėje yra visiškai išnykusi. Likimas juk yra ne kas kita, kaip buvimas be išeities: kas į šį buvimą yra patekęs, turi jį nešti ir būti jo sutraiškytas, vis tiek ar jis būtų kaltas, ar ne. Tai labai aiškiai pabrėžia graikų tragedijos. Krikščionybė tačiau kaip žmogaus santykis su Dievu Meile, su Dievu kaip visų mūsų Tėvu šitokio buvimo be išeities pripažinti negali, nes net ir labiausiai susipainiojusiame gyvenime mums visados pasilieka vienas atviras kelias, kaip anam sūnui paklydėliui, būtent *kelias į Tėvo namus.* Užtat vietoje likimo (fatum) iškyla Krikščionybėje kryžius, ir tai *individualinis kryžius* kaip kiekvieno pašaukimas. Išganytojo žodžiai, kas nori eiti paskui jį, „tegul ima *savo* kryžių“ *(Mt 16, 24),* yra, pasak Zenkovskio, nurodymas, „kad kiekvienas žmogus turi *savą* kryžių

ir kad todėl kryžius yra labai glaudžiai susijęs su žmogiškąja individualybe: jis glūdi mūsų gelmėse ir auga iš nepakartojamo žmogaus originalumo. Tai reiškia, kad mes tik tada surandame save kaip tikrą individualybę, kai imame savo kryžių pačia giliausia savo sielos laisve, nes tik tada tampame viena su Kristumi. Mūsų kryžiuje atsiskleidžia mūsų individualybė“ [60].

Todėl negalima kryžiaus tapatinti paprastai su kentėjimais ir sunkenybėmis. „Kryžius turi būti suprastas,— sako Zenkovskis,— kaip Dievo mums skirtas uždavinys, kaip dėsnis, kuris iš vidaus tarsi entelechija mus brandina“ (p. 64). Kentėjimai ir sunkenybės yra tik kasdieninės šio uždavinio bei dėsnio apraiškos; kryžiaus prasmės betgi jie neišsemia. Kryžius yra būdas, kuriuo vykdome aną Viešpaties mums skirtą uždavinį, kad galėtume pasirodyti jo akivaizdoje, nešini kančios ženklais kaip ir Kristus (plg. 68 p.). Kryžius, būtent *savas kryžius,* yra visados konkretus: tai toji individualinė kančia, kuri mus lydi visą gyvenimą. Jeigu ją pergyvename kaip savą uždavinį bei pašaukimą, tai tuo išryškiname savo dvasios sąrangą, įgyjame nepakartojamo originalumo, nes kančia taip pat yra nepakartojama, kartu tačiau „dalyvaujame žmogaus ir pasaulio išganyme bei perkeitime“ (p. 68), kadangi kryžiaus kelias yra visų kelias. Gyvenimas Kristuje kaip tobulumo kelias yra tad ne kažkoks bendras bevardis kelias, bet giliai asmeninis kelias, kadangi ir kryžius yra asmeninis, augąs iš žmogaus dvasios sąrangos. Kiekvienas turi *savą* kryžių, vadinasi, kiekvienas gyvena savą gyvenimą Kristuje. Žmogus kaip asmuo vienybėje su Kristumi ne tik nepradingsta, ne tik nedildo savo originalumo, bet atvirkščiai, savo nepakartojamumą išvysto ligi aukščiausio laipsnio, kadangi neša *savą* kryžių, kurį tik jis vienas nešti tegali. Šis kryžiaus jungimas su žmogaus asmenybe ir jo aiškinimas kaip individualinio uždavinio bei pašaukimo iš tikro gražiai papildo bendrą Rytų Bažnyčios kryžiaus kaip Dievo kenozės sampratą.

Čia minime kiek plačiau tik du rusų religijos filosofijos atstovus (Filaretą iš senesniųjų ir Zenkovskį iš naujesniųjų), kurie ypač pabrėžia kryžiaus vaidmenį krikščionio gyvenime. Prie jų tačiau būtų galima pridurti dar ir kitų, kaip *P. Florenskis* (gim. 1882, dingęs Sovietų Sąjungoje po revoliucijos), kuris krikščioniškąjį gyvenimą suvokia kaip „brolio kryžiaus nešimą“ ir kryžiui taip pat priskiria „ontologinę reikšmę“ [61]; arba jau Vakaruose

brendusį *S. Verchovskį* (gim. 1907), dogmatikos profesorių Niujorko stačiatikių akademijoje, kuris kryžių laiko „išminties keliu" ir kartu blogio pergale, išplėsdamas jo reikalą taip pat į visą krikščionio būtį[62]. Trumpai tariant, gyvenimas Kristuje kaip krikščioniškojo tobulėjimo kelias Rytų teologijoje ir asketikoje, ypač rusiškojoje, yra suprantamas kaip dalyvavimas Kristaus kenozėje, o ši kenozė konkrečiai yra suprantama kaip kryžiaus nešimas asmeninėje būtyje. Tai mintis, kuri eina per visą Rytų Bažnyčios religingumą ir kuri tik dar sykį patvirtina ankstesnį mūsų teigimą, kad Kristus Rytų Bažnyčioje yra pergyvenamas ne tik kaip Perkeistasis, bet ypač kaip Nusižeminusis, kaip Aukos Avinėlis tikrąja šio žodžio prasme.

Gyvenimas Kristuje kaip dalyvavimas jo kenozėje gali mums paaiškinti, kodėl Rytų Bažnyčia Velykas taip giliai pergyvena ir taip iškilmingai švenčia. Dogmatiškai žiūrint, Kristaus prisikėlimas yra pagrindinis įvykis išganymo istorijoje, be kurio tiek tikėjimo skelbimas, tiek pats mūsų tikėjimas būtų tuščias, kaip tai teigia šv. Paulius *(1 Kor 15, 14)*. Kristaus neprisikėlimo atveju mes, kurie tuo tikime, būtume „labiau apgailėtini negu visi kiti žmonės" *(1 Kor 15, 19)*. Šiuo atžvilgiu Kristaus prisikėlimas ir jo liturginis šventimas Velykų dieną yra visos krikščionijos pagrindas ir todėl randamas visose konfesijose. Dvasinio pergyvenimo atžvilgiu tačiau niekur kitur Velykos nėra tokios pakilios kaip kad Rytų Bažnyčioje. „Velykos yra stačiatikybės širdis", sako S. Bulgakovas[63]. Betgi šį gilų Velykų pergyvenimą vargu ar galėtume suprasti, jeigu nesietume jo su Kristaus kenoze ir su mūsų dalyvavimu šioje jo kenozėje.

Vakarų krikščionija pergyvena Kristų daugiau ar mažiau *istoriškai,* vadinasi, kaip jo būties išsiskleidimą laike — nuo gimimo ligi mirties. Todėl Vakarų krikščioniui darosi įmanoma atskirus Jėzaus gyvenimo veiksmus bei įvykius atskirti vieną nuo kito žmogiškojoje jų plotmėje ir juos pergyventi prigimtuoju atžvilgiu: džiaugtis gimimo metu, verkti kančios metu, liūdėti ir net nusiminti mirties akivaizdoje. Visa tai tačiau netenka prasmės, jeigu Kristus yra pergyvenamas ne istoriškai, bet amžinybės šviesoje ir jei jo gyvenimas yra svarstomas žiūrint į jį *atgal,* vadinasi, iš prisikėlimo. Tada visi šio gyvenimo veiksmai bei įvykiai pasirodo esą nuolatinis Logos apsiribojimas, nusižeminimas, vienas ištisas nuolat didėjančios bei gilėjančios kenozės vyksmas. Žmogiškoji visų šių veiksmų

bei įvykių plotmė netenka savo savarankiškumo ir esti palenkiama Kristaus dieviškumui. Stovėdami Velykų Sekmadienį prisikėlusiojo Jėzaus akivaizdoje, pergyvename visą pirmesnį jo buvimą žemėje kaip pasiruošimą prisikėlimui, nusileidžiant į žmogiškosios prigimties gelmes — ligi pat šių gelmių ribos, būtent mirties. Kenozė ir garbė darosi tada taip stipriai susijusios viena su kita, kad jos viena kitą tiesiog sąlygoja: prisikėlimas kaip atbaigiamasis įvykis meta savo šviesą ant kryžiaus ir tuo būdu pakeičia ir šiojo prasmę, suteikdamas jam kitokio pobūdžio, negu kad jis turėjo prieš Kristų.

Ši tad nauja Kryžiaus prasmė ir šis naujas jo pobūdis kaip tik ir yra priežastis, kodėl Rytų Bažnyčia Velykas taip giliai pergyvena ir taip pakiliai švenčia. Gyvenimas Kristuje yra dalyvavimas jo kenozėje. Rytų krikščionis tai daro labai mielai; jis prisiima kentėjimus atvira širdimi ir neša juos, ypač rusiškasis krikščionis, labai kantriai. Tačiau visa tai būtų be prasmės, jei Kristus nebūtų prisikėlęs. Kenčiąs ir tuo būdu Kristuje gyvenąs Rytų krikščionis būtų tikrai labiau apgailėtinas negu visi kiti žmonės, jeigu Kristaus mirtis būtų buvusi paskutinis jo būties įvykis. *Kentėjimų neprasmingumas išsigelbsti tiktai Kristaus prisikėlime.* Nepakanka, kad Kristus būtų buvęs tik „galingas darbais ir žodžiais Dievo ir visos tautos akivaizdoje" *(Lk 24, 19),* kaip apie jį kalbėjo mokiniai, keliaudami iš Jeruzalės į Emauso miestelį. Moraliniai Kristaus žygiai turi maža vertės, jeigu jis yra tik pranašas, miręs ir neprisikėlęs. Tokio pranašo mirties akivaizdoje mums tenka tik nepaguodžiamai liūdėti. Tai jautė Kristaus mokiniai labai aiškiai ir todėl išsiblaškė į visas šalis, jį palaidoję Juozapo iš Arimatėjos kape, nes jie vis dar netikėjo, kad kartą miręs žmogus galėtų prisikelti. Jeigu tačiau Kristus yra prisikėlęs, tai reikia čia pat tuojau, dar „tą pačią valandą" *(Lk 24, 33)* keltis ir grįžti atgal, nes tokiu atveju kinta visa žmogiškojo buvimo situacija. Tokiu atveju kančia ir mirtis išsivelka iš savo neprasmės, nes pasirodo esą ne galutinis žmogaus pralaimėjimas, o pasiruošimas didžiajai pergalei.

Šis tad žmogaus praregėjimas, šis akių atsivėrimas prisikėlusiojo Kristaus akivaizdoje (plg. *Lk 24, 31*) ir yra įžanga į Velykų pergyvenimą bei šventimą Rytų Bažnyčioje. Jeigu Kristus yra prisikėlęs ir daugiau nebemiršta, tai ir žmogus kaip jo paveikslas yra pašauktas prisikelti ir amžinai gyventi. Šio gyvenimo kančia kaip Logos keno-

zės vykdymas darosi tokiu atveju ne ardantis, bet statantis pradas. Mūsų kenozė kaip dalyvavimas Kristaus kenozėje pagrindžia būsimąją mūsų garbę. Tokiu būdu ir kentėjimai kaip konkreti kenotinė mūsų būsena žemėje darosi prasmingi. Visa tai simboliškai mes ir išreiškiame Velykų šventės iškilmėmis. Argi tad neturi šios iškilmės mūsų sukrėsti? Ar neturi jos būti tokios pakilios, kiek tik galima? Velykų ryto džiūgavime prabyla nauja kančios bei mirties prasmė. Kas kančią savo gyvenime prisiima kaip gyvenimą Kristuje, tas ir prisikėlimą išgyvena žymiai giliau bei pakiliau negu tas, kam kančia yra iš viršaus primesta ir su krikščioniškuoju tobulumu teturi tik atsitiktinį ryšį. Prisikėlimo triumfą padaryti asmeniniu savo džiaugsmu galima tik tada, kai kančios taurė yra išgerta ligi dugno. O tai kaip tik ir yra Rytų krikščionio gyvenime. Artimo pabučiavimas velykinėje Rytų Bažnyčios liturgijoje, pasisveikinant žodžiais „Kristus prisikėlė", yra atodūsis, kad brolio kryžiaus nešimas nebuvo neprasmingas: tai *perkeistoji kenozė.*

---

[1] Plg. *Emmerich K.* Karti mūsų Viešpaties Kristaus kančia / vertė J. Talmantas.— Kaunas, 1932.

[2] Plg. *Lossky V.*, op. cit., p. 310; *Evdokimov P.* De la nature et de la grâce dans la théologie de l'Orient // rinkinyj „1054—1954. L'Eglise et les églises".— T. II.— P. 193.

[3] Tai ypač išeina aikštėn viename *I. Kirejevskio* laiške iš Berlyno, kur jis klausė Hegelio ir Schleiermacherio paskaitų (1830). Kartą Schleiermacheris kalbėjo kaip tik apie Kristaus prisikėlimą ir kėlė visus anuos anksčiau minėtus biologinius klausimus. Kirejevskis apie tai rašo: „Kokiai mąstančių žmonių rūšiai priklauso tasai, kuris šitokius klausimus kelia ir šitaip tokį objektą nagrinėja? Be niekur nieko galima teigti, kad jis nėra tikrai tikintysis" (Polnoje sobranije sočinenij / Išleista M. Geršenzono.— Maskva, 1910.— T. I.— P. 31).

[4] *Metr. Philaretas* savo pamoksle 1860 m. Didįjį Penktadienį; cit. *Rose K.* Predigt der russisch-orthodoxen Kirche.— Berlin, 1952.— P. 144; plg. *Bulgakov S.* Agnec Božij.— Paris, 1933.— P. 271.

[5] Plg. *Florovskij G.* Puti russkogo bogoslovija.— Paris, 1937.— P. 427—444.

[6] *Bulgakov S.* Sviatyj Graal // Putj.— 1932.— Nr. 32.— P. 34; plg. taip pat Agnec Božij, p. 372—401.

[7] Įprastinis šios vietos vertimas lietuviškajame Naujojo Testamento tekste yra labai neaiškus (plg. ark. J. Skvirecko vertimą.— Stuttgart, 1947.— P. 469). Autorius jį čia paryškino ir patikslino.

[8] *Toynbee A.* und *Toynbee Ph.* Über Gott und die Welt. Ein Gespräch zwischen den Generationen.— München, 1963.— P. 21—22 (tai tėvo ir sūnaus pokalbis per anglų radiją; nepaisant atskirų įdomių minčių, visas pokalbis yra labai plokščias).

[9] Išganymo istorijos šviesoje Kristaus kenozė yra atsakymas į pirmųjų žmonių nuodėmę, kurios esmė kaip tik ir glūdi pastangoje

būti „kaip Dievas“ *(Pr 3, 5)*, vadinasi, mėginti pakilti į dieviškąją būseną, tačiau ne Dievui į ją pakeliant, bet pačiam į ją kopiant pažinimo keliu. Kristus sunaikina šią pirmapradę nuodėmę kaip tik tuo, kad atsisako dieviškosios būsenos ir prisiima žmogiškąją būseną, kad ją pakeltų aukštyn, bet tiktai per kančią bei mirtį. Kristus virsta pasaulio Gelbėtoju todėl, kad gyvena Dievo Avinėlio, tai yra Nusižeminusiojo gyvenimą (plg. *Lamarche P.* L'Hymne de l'êpitre aux Philippiens et la Kénose du Christ // sutelktiniame veikale „L'Homme devant Dieu“.— Paris, 1963.— T. I.— P. 150—151).

[10] Plg. *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 240—275; *Crouzel H.* La passion de L'Impassible // sutelkt. veikale „L'Homme devant Dieu“.— T. I.— P. 278.

[11] S. Bulgakovas kalba tiek apie Tėvo, tiek apie Šv. Dvasios kenozę, kuri išeina aikštėn, iš vienos pusės, pasaulio kūrime, iš kitos — Bažnyčios istoriniame gyvenime (plg. *Bulgakov S.* Utešitel.— Paris, 1936.— P. 253—262 ir p. 406—447).

[12] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 150.

[13] *Florenskij P.* Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit // Östliches Christentum. Dokumente.— München, 1925.— T. II.— P. 126, 134.

[14] *Bulgakov S.* Kosmodizee // Östliches Christentum.— T. II.— P. 201—202; plg. taip pat *Berdjaev N.* Das Problem der Anthropodizee, t. p., p. 248—259; *Karsavin L.* Der Geist des russischen Christentums, t. p., p. 319—320.

[15] Kol pasaulio kūrimas nebuvo suprastas kaip Dievo kenozė, tol nebuvo galima nė kūrimo iš nebūties sąvoka, nes nebuvo galima išaiškinti, kaip gali absoliuti Būtis ir reliatyvi būtybė būti drauge su viena kita. Štai kodėl pirmaisiais Krikščionybės amžiais pasaulio kūrimas buvo ne vieno suprastas kaip kilimas iš paties Dievo (emanatio), o ne kaip atsiradimas Dievo veiksmu (creatio): pasaulis tekąs iš Dievo kaip upelis iš šaltinio ir todėl nesąs niekad *šalia* Dievo; jis esąs savotiškas Dievo pratęsimas ir todėl dieviškas pats savyje. Tai buvo *mintys, kurios iš Filono ir Plotino perėjo ir į ne vieno krikščionio* sąmonę ir su kuriomis pirmųjų amžių Krikščionybė turėjo sunkiai grumtis. Tiktai kenozės idėja, kilusi Rytų Bažnyčioje, atsakė į klausimą, kaip kūrinys gali egzistuoti šalia Kūrėjo, nebūdamas šiojo pratęsimas, bet *naują* būtybė. Tuo būdu ir kūrimo iš nebūties sąvoka kenozės šviesoje pasidarė logiškai galima.

[16] Čia kaip tik ir glūdi klaida vad. postuliatorinio ateizmo, kaip jį savo raštuose nupiešė *K. Marxas* (plg. Die Frühschriften.— Stuttgart, 1953.— P. 246), *M. Bakuninas* (plg. Dieu et l'Etat.— Paris, 1882 ir *N. Hartmannas* (plg. Ethik.— Berlin, 1949). Pasak jų, Dievo negali būti todėl, kad žmogus yra laisvas ir turi būti laisvas. Jeigu Dievas būtų, tai jo veikimas pasaulyje (gamtoje ir istorijoje) panaikintų žmogaus laisvę: žmogus virstų tik šokinėjančia lėle Dievo rankose. Ši mintis tačiau būtų teisinga tik tuo atveju, jei Dievas savo visagalybės neaprėžtų, bet tada iš viso jokia reliatyvi būtybė būtų negalima. Dievo kenozės atveju betgi šis postuliatorinis ateizmas netenka pagrindo, nes laisvas, iš meilės kilęs Dievo veikimo aprėžimas kaip tik sudaro vienintelę tikrą laisvės vykdymo erdvę. *Žmogus yra tikrai laisvas tik Dievo atžvilgiu.*

[17] *Bulgakov S.* Die christliche Antropologie // rinkinyj „Kirche, Staat und Mensch“.— Genf, 1937.— P. 244.

[18] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 240.

[19] *Bulgakov S.* op. cit., p. 241.

[20] *Bulgakov S.* op. cit., p. 244.

[21] Plg. Hymnen des Ostkirche.— T. I.— P. 283, 290, 299.

[22] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 343.

[23] *Bulgakov S.* op. cit., p. 342; plg. dar p. 398, 402.

[24] Plg. *Tyciak J.* Zwischen Morgenland und Abendland.— Düsseldorf, 1949.— P. 114; *Barsotti D.* Le Christianisme russe.— Tournai, 1963.— P. 18.

[25] Plg. *Svetlov P.* Značenije Kresta v dele Christovom.— Kijev, 1893.

[26] Plg. sutelkt. veikalą „Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht", išleistą *Bratsiotis P.*— T. I.— P. 163.

[27] *Metrop. Philaret,* cit. *Rose K.* Predigt der russisch-orthodoxen Kirche, p. 143, 145; taip pat ir *Metrop. Nikolaj,* t. p., p. 193.

[28] Plg. *Gratieux A.* Le mouvement slavophile à la veille de la révolution.— Paris, 1953.— P. 26—27.

[29] *Stadtmüller G.* Grundfragen der europäischen Geschichte.— München, 1965.— P. 59, 60 (skyriuje: „Europa auf dem Wege zur grossen Kirchenspaltung").

[30] Malerhandbuch des Malermönches Dionysios vom Berge Athos.— München, 1960.— P. 187 (pirmą kartą ši knyga buvo iš graikiško rankraščio išversta į vokiečių kalbą 1855 m.).

[31] *Metrop. Philaret,* cit. *K. Rose,* p. 143.

[32] *Verchovskoj S.* Pravoslavije v žizni, skyrius: Christos.— New York, 1953.— P. 362.

[33] Frühchristliche Apologeten. Der Brief an Diogenet.— Kempten, 1913.— T. I.— P. 12—13.

[34] Šios rūšies ateizmą yra labai gražiai išnagrinėjęs *J. Girnius* savo knygoje „Žmogus be Dievo".— Chicago, 1964.— P. 248—529.

[35] Plačiau šią problemą autorius yra lietęs savo studijoje „Didysis inkvizitorius" (Bielefeld, 1950.— P. 28—35), todėl čia jis ją tik pamini. Apie blogį ryšium su Dievo buvimu plg. *Lüthi K.* Gott und das Böse.— Zürich, 1961; *Journet Ch.* Vom Geheimnis des Übels.— Essen, 1963; *Billicsich F.* Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes.— Wien, 1955—1959.— 3 tomai; *Welte B.* Über das Böse.— Freiburg / Br., 1959.

[36] Plg. *Dostoevskij F. M.* Sämtliche Werke.— München, 1923.— T XIII.— P. 327; *Wolynskij A. L.* Das Reich der Karamasow.— München, 1920.— P. 119.

[37] Plg. *Borne E.* Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus.— Wien, 1965.

[38] *Berdiaev N.* Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie.— Darmstadt, 1953.— P. 194.

[39] *Trubeckoj E.* Der Sinn des Lebens.— Heidelberg, 1956.— P. 291.

[40] *Frank S.* Dieu est avec nous. Trois méditations.— Paris, 1955.— P. 193.

[41] *Mykolaitis-Putinas V.* Raštai.— Vilnius, 1959.— T. I.— P. 101—102.

[42] Plačiau apie tai plg. *Maceina A.* Jobo drama.— Schweinfurt, 1950.— P. 52—122.

[43] *Frank S.* Dieu est avec nous, p. 193.

[44] Pirmoji bendrininkė Kristaus atpirkime per savo kančią yra jo Motina Mergelė Marija, kurios kentėjimai kaip tik ir yra visuotinės nekaltos kančios išraiška (plg. *Maceina A.* Didžioji padėjėja, p. 111—124).

[45] Plg. *Aischilos.* Prometheus.— Berlin, 1948; vertė *W. Leyhausen.*

[46] *Dostoevskij F. M.* Sämtliche Werke.— T. X.— P. 548.

[47] *Dostoevskij F. M.* Sämtliche Werke.— T. XII.— P. 286.

[48] *Metr. Nikolaj* viename savo pamokslų 1945 m. Elijo bažnyčioje Maskvoje; cit. *Rose K.* Predigt in der russisch-orthodoxen Kirche, p. 159.

[49] *Dostoevskij F. M.* Sämtliche Werke.— T. VI.— P. 974—976.

[50] Plg. *Bulgakov S.* Juda Iskariot — apostol predatel // Putj.— 1931.— Nr. 26.— P. 3—60 ir Nr. 27.— P. 3—42.— Siame straipsnyje Bulgakovas vaizduoja ir pačios Rusijos dramą, nes rusų tauta, taip giliai mylėjusi Kristų, pradeda žengti vis labiau Judo keliu (plg. Nr. 27, p. 28).

[51] Plg. jo didžiulę poemą „Novyj zavet bez izjana evangelista Demjana" (1925); „Demjan Bednyj" yra autoriaus slapyvardis; tikroji jo pavardė *E. A. Pridvorovas.*

[52] Plačiau apie tai autorius yra rašęs straipsnyje „Krikščionies vaizdas".— Aidai.— 1964.— Nr. 4.— P. 153—162.

[53] *Lossky V.* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 310.

[54] Kad Tomo Kempiečio knyga buvo paplitusi ir rusų stačiatikių Bažnyčioje, liudija mums *N. Leskovas* savo romanu „Soborjane" (1872), kur vyskupas pataria protojerejui Tuberozovui ne skųstis sunkiu savo gyvenimu, o „skaityti knygą *Kristaus sekimas*" (*Leskov N. S.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1957.— T. 4.— P. 31).

[55] Apie žmogaus nerimą Dievop gražiai rašo kun. *Pr. Gaidamavičius* savo knygoje „Didysis nerimas".— Putnam, 1961; plg. *Marcel G.* Der Mensch als Problem.— Frankfurt / M., 1956.

[56] *Kabasilas M.* Vom Leben in Christus.— München, 1958.— P. 23.

[57] Cit. *Rose K.* Predigt in der russisch-orthodoxen Kirche, p. 143.

[58] Plg. *Florovskij G.* Puti russkogo bogoslovija, p. 181.

[59] *M. Scheebenas* vadina žaizdų žymes prisikėlusiame Kristaus kūne „laisvos jo kančios paminklu", kuris jį puošia tarsi „žėrįs perlas dar labiau negu jį apsupanti šviesa" (Die Mysterien des Christentums.— Freiburg / Br., 1951.— P. 352).

[60] *Zenkowsky V.* Das Bild des Menschen in der Ostkirche.— Stuttgart, 1951.— P. 63—64.

[61] Plg. *Florenskij P. A.* Stolp i utverždenije istiny.— Moskva, 1914; šiame veikale išvystyta sofiologija turėjo didelės įtakos S. Bulgakovui.

[62] Plg. *Verchovskoj S.* „Christianstvo" ir „Christos" // sudėtiniame veikale „Pravoslavije v žizni".— New York, 1953.

[63] *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie, p. 185.— Kitoje vietoje tas pats Bulgakovas sako: „stačiatikybė yra Velykų Bažnyčia" (Le ciel sur la terre // žurnale „Una Sancta".— Stuttgart, 1927.— P. 63).

Trečias skyrius

VIEŠPATAUJANTYSIS KRISTUS

Jau ne sykį anksčiau minėjome, kad Kristaus kenozė pagrindžia ir jo garbę: „Dėl mirties kentėjimo matome jį apvainikuotą garbe ir šlove“ *(Žyd 2, 9)*. S. Bulgakovas vadina šią šlovę „grąžinimu anos dieviškosios garbės“, kurios Logos buvo atsisakęs, nužengdamas iš dangaus į žemę [1]. Būtų tačiau klaidinga šį grąžinimą suprasti kaip paprastą Logos grįžimą į Šv. Trejybės šviesą, kurios jis, kaip sakėme (plg. I skyrių), niekados nebuvo praradęs, kas regimu būdu ir išėjo aikštėn Taboro kalne. Kristaus garbė, kylanti iš jo kenozės, yra kitokios rūšies negu ta, kurią jis turi kaip Logos Šv. Trejybės vidaus gyvenime. Grįžęs pas Tėvą, Kristus gyvena ne tik kaip vienas anos trejybinės Prodievybės Asmuo, bet sykiu ir kaip „užmigusiųjų pirmonė“ *(1 Kor 15, 20)*, nugalėjusi mirtį ir todėl tapusi „visų dalykų tėvoniu“ *(Žyd 1, 2)*. Savo kenoze Kristus suėjo į ypatingus santykius su kūrinija, kuri dabar jį ir garbina kaip tąjį, su kuriuo ji sujungta ir todėl neapsakomai išaukštinta. Nužengdamas į sukurtosios būties gelmes, Kristus nušvietė šias gelmes kaip kūrinijos pirmavaizdis. Pirmapradė dieviškoji Logos garbė virto kartu ir kūrinijos, visų pirma žmogaus garbe [2]. Todėl dabar ir šaukia visi kūriniai, „kurie yra danguje ir žemėje, ir po žeme: Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius“ *(Apr 5, 13)*.

Šią naują Kristaus garbės savybę Rytų Bažnyčia vadina *karaliavimu* arba *karališkąja tarnyba*. Tai, žinoma, simbolinis pavadinimas, tačiau jis gerai išreiškia Kristaus garbę, svarstant ją iš kūrinijos pusės. Kristus Karalius juk yra amžinai su kūrinija susijungęs Logos. Tai save apribojęs, save pažeminęs Dievas, tapęs kūrinijos broliu ir kartu jos gelbėtoju, o tuo būdu ir jos karaliumi. Karaliaus sąvoka juk kaip tik ir reiškia gilų ryšį su tauta,

einantį dažnai net ligi kraujo giminystės, kartu tačiau ir tautos viršijimą galia, išmintimi bei gerumu. Savo karaliuje tauta regi pati save, tačiau perkeistu ir išaukštintu pavidalu: karaliuje įsikūnija tautos idealas. *Karalius yra tautos pirmavaizdžio nešėjas bei reiškėjas.* Todėl yra visiškai pagrįsta bei prasminga karaliavimo sąvoką bei vardą taikyti Kristaus santykiams su kūrinija ir vadinti jį Viešpačiu, prieš kurį puola ant kelių kiekvienas padaras „danguje, žemėje ir po žeme" *(Fil 2, 10)*. Juk Kristus neša savyje ir savimi Dievo tautą, kuri iš tikro yra *jo* tauta (plg. *Jn 1, 11*); jis neša jos prigimtį ir jos nuodėmes. Kartu tačiau jis viršija savo tautą tuo, kad, būdamas nekaltas Avinėlis, jis už ją pasiaukojo ligi mirties. Abu tad karaliaus sąvokos pradai — ryšys su tauta ir tautos viršijimas — įsikūnija Kristuje tobuliausiu pavidalu. Štai kodėl Bulgakovas ir kritikuoja Kristaus karaliavimo kaip transcendentinės galybės sampratą. Kristus yra Karalius ne todėl, kad jis yra Dievas ir turi *ontologinę* galią valdyti būtį pačiame jos buvime. Ši Dievo Kūrėjo jėga yra visiškai kitos rūšies. Kristaus karaliavimas yra, pasak Bulgakovo, „dievažmogiškoji tarnyba"; tai kūrinijos širdies pavergimas dieviškąja meile [3]. Kristaus karališkumas kyla iš jo kenotinės meilės santykio su kūrinija. Tai ne transcendentinė jėga, o vidinė aukos galia.

Liturginiai Rytų Bažnyčios metai neturi specialios Kristaus Karaliaus šventės [4], tačiau pati liturgija kalba apie Kristų kaip Karalių kiekviename žingsnyje. Mišparų ir Matutinum metu Rytų Bažnyčia gieda pakeistą 94 psalmę, vadindama Karaliumi ne tik Dievą, kaip tai yra pačioje psalmėje *(Ps 94, 3)*, bet ir Kristų: „Mūsų Karalius ir mūsų Dievas". Bizantinės liturgijos himnuose sutinkame eilę pavadinimų, kurie kaip tik ir mėgina išreikšti Kristaus karaliavimą: vienintelis Valdovas, visatos Viešpats, dangiškųjų galybių Valdovas, Visagalis, dangaus Karalius, vienintelis Demiurgas, angelų Karalius ir t. t. Visi šie pavadinimai turį krikščioniui įteigti mintį, kad „Kristus, vedamas savo išminties gilybių, visa tvarko pagal savo meilę žmonėms ir, vedamas savo gerumo, kiekvienam teikia tai, kas jam priklauso" (Vidurnakčio liturgija, tropar po trishagion). Kaip šie žodžiai rodo, Kristaus karaliavimo pagrindas liturgijoj yra lygiai toks pat kaip ir Šv. Rašte, būtent: *Logos kenozė kaip išraiška meilės kūrinijai.* Todėl ir nukryžiuotasis Kristus, kaip sakyta, yra pergyvenamas ne tiek kankinio, kiek karališkojo pergalėtojo pavidalu.

Šis karališkasis Kristaus atžvilgis yra esminis visų kraštų ir visų laikų Rytų krikščionijai [5]. Mūsų tad uždavinys ir yra atskleisti tas pagrindines būties sritis, kuriose Kristaus viešpatavimas labiausiai reiškiasi ir kurios yra tarsi erdvė Kristaus Karaliaus veiklai.

1. KRISTUS KAIP ŽMOGAUS PIRMAVAIZDIS

Rytų Bažnyčios teologai ir religijos filosofai yra vieningai įsitikinę, kad Kristus apreiškė mums ne tik Dievą, bet ir žmogų, koks jis yra giliausia savo esme. *Kristus yra ne tik atbaigta teofanija, bet kartu ir tikroji antropofanija* [6]. Ypač tai pabrėžia bei išvysto N. Berdiajevas. Pasak jo, „Krikščionybė yra ne tik tikėjimas Dievą, bet ir tikėjimas žmogų; tai Dievažmogio ir dievažmogiškumo religija; tai religija dviejų prigimčių vienybės Kristuje Išganytojuje. Čia kaip tik ir glūdi Krikščionybės savotiškumas, vienkartiškumas ir nepakartojamumas" [7]. Tapdamas žmogumi, Logos pagrindė naują santykį su Dievu, atremtą kaip tik į dievažmogiškumą, kuriame pasirodo naujoje šviesoje ne tik Dievas kaip meilė, bet ir žmogus kaip šios meilės objektas. Juk žmogus, už kurį Kristus miršta, turi būti kažkas nuostabaus ir nepaprasto. Jis turi būti bent savo gelmėse, bent ontologiškai *vertas* šios Kristaus aukos. Norėdami tad patirti, kas yra žmogus šiose ontologinėse savo gelmėse, kaip tik ir turime žvelgti į jį Kristaus šviesoje. *Kristus yra pagrindas ir išeities taškas kiekvienai žmogaus filosofijai.* „Nuo to, kaip suvokiame Kristų,— sako Berdiajevas,— priklauso ir tai, kaip suvokiame žmogų" [8]. Berdiajevas eina net taip toli, jog tvirtina, esą „kristologija yra vienintelė tikra antropologija" [9]. Jis net kalba apie „žmogaus kristologiją" (t. p.), tai yra apie tokį žmogaus mokslą, kurio mastas būtų Kristus, nes Kristus atėjo į pasaulį kaip „absoliutinis žmogus", vadinasi, kaip bet kokio žmogiškumo norma, pagal kurią dabar turįs vykti kiekvienas žmogaus svarstymas bei tyrinėjimas. Juk tiktai „per Kristų kaip Dievažmogį žmogus pasiekia absoliutinę savisąmonę" [10] ir tuo būdu suvokia savo vietą bei reikšmę visatoje [11]. Kitaip sakant, tiktai Kristuje žmogus pažįsta, kas jis yra savyje ir kokį vaidmenį jis vaidina kūrinijoje. Logos įsikūnijimas todėl ir yra naujas žmogaus apreiškimas. Ką tad jis mums sako?

Rytų teologai dažnai kelia klausimą, kaip galėjo Die-

vas susijungti su žmogumi — ne iš viršaus, bet individualinėje dviejų prigimčių vienybėje, nešamoje vieno dieviškojo Logos asmens. Dievas tapo *žmogumi* tikra šio žodžio prasme. Ar galėjo Dievas tapti ir gyvuliu? Klausimas baisiai stebinantis ir net piktžodžiaujantis. Tačiau kaip tik todėl jis yra didžiai prasmingas. Visiškas tokios galimybės paneigimas mums jau iš anksto rodo, kad žmoguje turi būti kažkas, kas kaip tik ir sudaro galimybę Dievui tapti žmogumi. S. Bulgakovas teigia, esą Dievas galįs susijungti tik su tokia prigimtimi, kuri atitinka jį patį, vadinasi, kuri yra panaši (conforme) į jo prigimtį [12]. Tai sena Rytų Bažnyčios mintis, aiškiai randama jau pas M. Kabasilą. Aprašinėdamas liturginį altoriaus pašventinimą ir jo reikšmę žmogaus gyvenimui Kristuje, Kabasilas sako, kad vyskupo konsekruojamas altorius yra „tipas ir paveikslas altoriaus, kuriuo yra pats žmogus“ [13], nes žmogus, apsivalęs nuo nuodėmės, tampa Viešpaties būstine, „o jo širdis tampa altoriumi“ (t. p.). Šventinant altorių, ši mintis esanti išreiškiama baltais vyskupo drabužiais ir jo nusilenkimu „visu kūnu“ (t. p.). Nusilenkimas yra gailesčio aktas, valantis širdį ir padarantis ją Dievo altoriumi.

Tačiau Kabasilas žino, kad vienas tik gailestis žmogaus nepaverčia Viešpaties altoriumi; gailestis tik pašalina kliūtis, kurios neleidžia Dievui gyventi žmogaus dvasioje, tačiau Dievo buveinės žmoguje jis nesukuria. Lig žemės nusilenkiantis ir savo nuodėmes apgailintis vyskupas „ne todėl tampa altoriaus paveikslu“, kad nusilenkia ir gailisi, bet todėl, „kad tarp visų regimų padarų tiktai viena žmogaus prigimtis gali būti tikra Dievo šventykla ir jo altorius, taip kad žmogaus rankomis pastatytasis altorius ir gali būti šio žmogaus-altoriaus tipas bei paveikslas“ (p. 148). Altorius šventykloje yra tik paveikslas altoriaus žmoguje, kadangi pati žmogaus prigimtis yra ontologinė Dievo buveinė: „tikrovė turi gi būti pirmesnė už paveikslą“, kaip Kabasilas priduria (t. p.). Pirm negu žmogus kuria dieviškumą reiškiančius prasmenis, jis pats turi būti dieviškas. „Daiktas turi pasirodyti anksčiau, negu yra galimas jo paveikslas“ (t. p.). Simbolinis žmogaus kūrinių dieviškumas yra ne kas kita, kaip išraiška tikrovinio žmogaus esmės dieviškumo.

Šiame tad žmogaus esmės dieviškume Rytų teologai kaip tiktai ir regi aną galimybę Dievui tapti žmogumi. *Dievas gali tapti žmogumi tik todėl, kad žmogus giliausia*

savo prigimtimi yra dieviškas. Kitaip tariant, žmogus yra „dievybei imlus — capax divini", kaip šią nuostabią žmogaus savybę išreiškia Bulgakovas [14]. Žmogus yra pajėgus priimti Dievą į save, nes „jis yra tam pašauktas ir todėl tam paruoštas" (t. p.). Šia prasme „žmogus yra,— pasak Bulgakovo,— sukurtas kaip dievažmogis" (t. p.). Jo prigimtis yra panaši į Dievą. Žmogus yra „sukurtasis dievažmogiškumas" (t. p.). Dievažmogiškumo idėja tinka todėl ne tik Kristui, bet ir žmogui apskritai, ir visai žmonijai, nes Kristaus dievažmogiškumas yra istorinis įvykdymas ano žmoguje glūdinčio ontologinio dievažmogiškumo. Kristuje apsireiškė aktualiai tai, kas buvo žmoguje potencialiai, būtent panašumas į Dievą arba dievažmogiškumas. Todėl S. Frankas ir sako, kad „žmogiškumas žmoguje yra kaip tik jo dievažmogiškumas" [15]. Žmogus yra tiek žmogiškas, kiek jis yra dievažmogiškas, vadinasi, kiek jis apreiškia ir vykdo jame glūdintį panašumą į Dievą. Šis tad žmogaus dievažmogiškumas ir įgalina Dievą susijungti su žmogiškąja prigimtimi. Prisiimdamas šią prigimtį, Logos prisiima ne kažką jam absoliučiai svetimą, bet randa joje kažką sava: jo pasirodymas pasaulyje virsta atėjimu „pas savuosius" *(Jn 1, 11).*

Pirmas tad dalykas, kurį suvokiame iš Kristaus kaip tikros antropofanijos, yra *mūsų dieviškumas.* Kristuje žmogus randa nuostabų savo ryšį su Dievu — ne paprastą ryšį tarp kūrinio ir Kūrėjo, kuris glūdi visuose Dievo padaruose, bet *specialų* ryšį, specialų panašumą į Dievą kaip paruoštą Kristui įsikūnyti. Žmogus suvokia save kaip sukurtą Kristui iš pat pradžios. Šv. Raštas vadina šį ontologinį žmogaus apsprendimą dieviškajam Logui Dievo paveikslu žmoguje: žmogus todėl yra dieviškas, kad yra sukurtas pagal Dievo paveikslą (plg. *Pr 1, 26—27*). Žmogus yra Dievo atvaizdas, ir Dievas yra žmogaus pirmavaizdis. Dievas gyvena žmoguje ontologiškai, kaip modelis gyvena savame portrete: portretas turi tiek būties, kiek jis yra panašus į modelį, vadinasi, kiek modelis yra jame įvykdytas. Galimas daiktas, kad nuodėmė stipriai aptemdė šį Dievo gyvenimą žmoguje, neleisdama jo *egzistencialiai* apreikšti. Tačiau jokia nuodėmė negali panaikinti žmogaus *ontologinio* panašumo į Dievą, nes tai reikštų panaikinti pačią žmogaus būtį. Žmogus, nustojęs būti ontologiškai panašus į Dievą, tuo pačiu nustotų būti žmogumi apskritai. O tai padaryti nėra žmogaus galioje, net jeigu jis būtų ir didžiausias nusidėjėlis. Nuodėmė yra „pa-

slinkimas į nebūtį — inclinatio ad nihilum" (šv. Augustinas), bet ji niekad negali virsti būties sunaikinimu. Ir puolęs žmogus pasilieka, ontologiškai žiūrint, Dievo paveikslas. Todėl ir po puolimo Logos galėjo prisiimti žmogiškąją prigimtį ir sujungti ją su dieviškąja prigimtimi.

Dievo paveikslas mumyse tad ir padaro, kad esame *Dievo* giliausia šio žodžio prasme. Šią mūsų priklausomybę Dievui Naujasis Testamentas išreiškia dviem simboliais: *nuosavybės* ir *namų*. Šv. Jono evangelija kalba apie Logo įsikūnijimą kaip atėjimą į tai, kas jam kaip tik yra sava: „Jis atėjo pas savuosius (in propria), bet savieji jo nepriėmė" *(Jn 1, 11)*. Logos juk „buvo pasaulyje" ir anksčiau, kadangi „pasaulis per jį padarytas", tačiau „pasaulis jo nepažino" *(Jn 1, 10)*, nes gyveno, kaip sakėme (plg. 1 sk.), tamsoje ir negalėjo pastebėti, kad dieviškoji šviesa „šviečia tamsybėje" *(Jn 1, 5)*. Pasirodžius Logui paprasto dailidės iš Nazareto pavidalu, pasaulis palaikė jį tokiu pat kaip ir visi ir tarėsi galįs jo nepriimti. Kristaus atmetimo tragika yra ne ta, kad čia įvyko klaida, kad čia buvo apsirikta, bet ta, kad čia buvo atstumtas Tasai, kuriam žmogus *priklauso* — ne socialiai tarsi vergas, bet ontologiškai. Atvaizdas juk yra ontologinė pirmavaizdžio nuosavybė, kaip portretas yra ontologinė modelio nuosavybė, nors juridiškai jis jam ir nepriklausytų. Mano *paveikslas* priklauso man todėl, kad jis yra *mano* paveikslas. Žmogus priklauso *Dievui* todėl, kad jis yra Dievo *paveikslas*. Šv. Paulius paryškina šią mintį kitu simboliu, vadindamas žmoniją namais, Dievo pastatytais ir todėl jam priklausančiais. Mozė yra buvęs šiuose namuose tik tarnas, tuo tarpu Kristus yra juose Sūnus: „Kaip Sūnus savuose namuose" *(Žyd 3, 6)*. Šie gi namai „esame mes" *(t. p.)*. Todėl Kristaus pasirodymas žemėje yra atėjimas ne į svetimus namus, bet į savus, kurie jam priklauso nuo pat pradžios kaip Tėvo vieninteliam Sūnui.

Tiesa, šie namai buvo aptemę; Dievo paveikslas buvo iškreiptas ir apgadintas, tačiau Dievas, būdamas meilė, ėjo ieškotų savo paveikslo, o žmogus, būdamas Dievo paveikslas, ilgėjosi savo pirmavaizdžio ir ėjo taip pat jo ieškotų. Ir štai Kristuje kaip tik susitiko žmogaus ieškąs Dievas ir Dievo ieškąs žmogus, susitiko ir susijungė nebeperskiriamon vienybėn. Dievažmogiškumas, kuris lig šiol buvo tiktai ontologinis, vadinasi, slypįs tiktai žmogiškosios būties gelmėse, virto dabar regima kasdiena Jėzaus iš

Nazareto asmenybėje. „Amžinasis dievažmogiškumas“, kaip Bulgakovas vadina Dievo paveikslą žmoguje[16], dabar tapo *istorine apraiška*. Tai buvo didžiulis posūkis visoje žmonijos istorijoje. Laikas prieš Kristų buvo nakties metas, kai žmonija grabaliojosi tamsoje, nujausdama, kad Dievas yra, bet nežinodama, kur jis ir koks jis yra. Po Kristaus „naktis praėjo, o diena priartėjo“ *(Rom 13, 12)*. Ieškojimo metas, kai žmonija žvalgėsi Dievo į visas puses, „ar neapčiuops jo, ar neras jo“ *(Apd 17, 28)*, baigėsi, nes Kristus stovi dabar priešais mus kaip Dievo regimybė: „Kas mane mato, mato ir Tėvą“ *(Jn 14, 9)*. Todėl po Kristaus jau žinome, kad Dievas gyvena mumyse ne tik kaip visą būtį laikąs ontologinis pagrindas, bet ir kaip gyvas, asmeninis, regimas ir patiriamas mūsų pirmavaizdis. Po Kristaus jau žinome, kaip atrodo žmogus, sukurtas pagal Dievo paveikslą. Mūsų žmogiškumo mastas dabar yra ne abstrakti Dievo idėja, bet *konkretus Kristaus asmuo*. Žmogus dabar yra tiek žmogus, kiek jis yra antrasis arba mažasis Kristus, vadinasi, apsivilkęs Kristumi, kaip tai simboliškai išreiškia šv. Paulius (plg. *Rom 13, 14*).

Štai kodėl Rytų Bažnyčios teologai ir sako, kad Kristus apreiškė ne tik Dievą, bet ir *žmogų*, nes jis apreiškė Dievo paveikslą žmoguje. Būdamas dievybės pilnatvė (plg. *Kol 1, 19*) ir kartu žmogiškumo pilnatvė, Kristus savaime tampa žmogaus idealu bei mastu. Ontologiškai žmogaus pirmavaizdis yra Dievas, nes pagal jo paveikslą žmogus yra sukurtas. Tačiau čia Dievas yra suprantamas kaip neregimas būties pagrindas, kurio niekas niekad neregėjo (plg. *Jn 1, 18*). Todėl apspręsti savo egzistenciją pagal Dievą kaip savo pirmavaizdį žmogui stabmeldžiui buvo praktiškai beveik neįmanoma. Štai kodėl šis žmogus ir „pakeitė nemaraus Dievo garbę maraus žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu“ *(Rom 1, 23)*. Jis ieškojo, kas jam konkrečiai galėtų Dievą parodyti, ir tarėsi jo šią konkretybę radęs tai valdovo asmenyje, tai gyvūnuose, tai visa gimdančioje žemėje, tai griausmų bei žaibų siautėjime, tai galop dangaus skliaute. Be abejo, Viešpaties „amžinoji galybė ir dievybė“, kaip pastebi šv. Paulius, yra „galimos matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų“ *(Rom 1, 20)*. Iš jų galima suvokti, kad Dievas nėra panašus „į auksą ar sidabrą, ar akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą“ *(Apd 17, 29)*, kad pasaulio kūrėjas „negyvena rankų darbo šventyklose“ ir negali būti „žmonių rankomis aptarnaujamas“,

tarsi jam ko nors stigtų *(Apd 17, 24—25)*. Todėl šv. Paulius ir neteisina stabmeldžių, kurie „pakeitė Dievo tiesą melu“ *(Rom 1, 25)*. Objektyviai svarstant, visa tai yra tikra. Subjektyviai tačiau šitoks Dievo suvokimas yra labai sunkus. Juk tasai nuolatinis Dievo ieškojimas, apie kurį kalba šv. Paulius (plg. *Apd 17, 28*), kaip tik ir yra ženklas, jog labai lengva, Dievo ieškant, klysti: visa žmonijos istorija yra tokio klaidžiojimo liudytoja. Žmonės iš tikro rado Dievą pasaulyje, deja, ne kaip neregimą galybę, o kaip konkretų šios galybės atvaizdą — tai valdovo, tai gyvulio, tai aklos jėgos pavidalu.

Kad šitoks paklydimas vargu ar buvo išvengiamas, rodo ne tik visų amžių stabmeldija, bet ir pati išrinktoji Dievo tauta — Izraelis. Ši tauta taip pat nuolatos linko klupti prieš netikrus, bet labai akivaizdžius dievus. Šiandien mums beveik nebeįmanoma suprasti, kaip žydai, dar taip neseniai stebuklingu būdu išgelbėti iš Egipto, galėjo, Mozei kiek ilgėliau užtrukus ant Sinajaus, būriais veržtis pas Aaroną ir jį prašyti: „Padaryk mums dievų“ *(Iš 32, 1)*; kaip jie galėjo šiam reikalui aukoti žiedų ir auskarų, kad iš jų būtų nuliedintas aukso veršis, kurį jie laikė dievu, išvedusiu juos iš faraonų vergijos (plg. *Iš 32, 4*). Mums taip pat sunku suprasti, kad po tiekos šimtmečių, kurių eigoje Viešpats taip jaučiamai globojo Izraelį, reikėjo pranašui Jeremijui tuoj pat rašyti specialų laišką žydams, išvestiems į Babilono belaisvę, ir juos tikinte tikinti, kad jie tenykščių stabų nelaikytų Dievu, jų nebijotų ir negarbintų, nes visi anie stabai esą tik „skulptorių bei auksakalių padarai“ *(Bar 6, 45)*. Tačiau jeigu turėsime prieš akis tą nenugalimą žmogaus linkimą nepasitenkinti teisinga, tačiau atitrauktine Dievo sąvoka ir nuolatos ieškoti konkretaus jo atvaizdo ir šį atvaizdą perkelti į regimą būtį, tai bus suprantami tiek išrinktosios tautos svyravimai bei nuopuoliai, tiek stabmeldijos klaidžiojimai bei iškrypimai. Istorijos prieš Kristų tragika ir yra ta, kad ji garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją (plg. *Rom 1, 25*).

Kristus pergalėjo šią tragiką visiems amžiams ir visoms tautoms. Kristus juk yra žmogumi tapęs ir tarp mūsų apsigyvenęs Dievas (plg. *Jn 1, 14*); tai Dievas, bylojąs į žmoniją,— tačiau ne kaip gamtos jėga, ne kaip pranašų ar išminčių žodis, ne kaip žemiškasis valdovas, bet kaip regimas, apčiuopiamas, kasdieninės išvaizdos žmogus, gimęs iš moters, todėl esąs mūsų brolis ir vaikštąs tarp mūsų. Tai „neregimojo Dievo paveikslas“ *(Kol*

1, 15). Jeigu tad žmonija amžių amžiais kaip tik tokio konkretaus paveikslo ieškojo, tai dabar ji turi jį radusi Kristuje. Žmonijos troškimas išvysti Dievą konkrečiai bei akivaizdžiai yra Kristuje įvykdytas. Kristus nėra Dievo kaukė, bet *Dievo regimybė*. Dievo apsireiškimai Senajame Testamente Abraomui (plg. *Pr 8, 9—32*) arba Jokūbui grumtynių metu (plg. *Pr 32, 25—30*) yra visiškai kitos prasmės negu Dievo apsireiškimas Kristuje. Senajame Testamente Dievas reiškėsi apskritai per gamtos jėgas (plg. skyrelį „Persikeitimas kaip nauja pradžia"), o kur jis reiškėsi žmogaus pavidalu, ten jis nešiojo tiktai žmogiškąją išvaizdą, bet ne žmogiškąją prigimtį. Ši išvaizda, pasibaigus apsireiškimui, dingo, ir Dievas pasiliko neberegimas kaip ir anksčiau. Tuo tarpu Kristaus žmogiškumas yra ne trumpalaikė išvaizda, bet sudedamoji jo būtybės dalis. *Kristus yra amžina Dievo regimybė*. Štai kodėl šv. Jonas suvedžiotoju ir net antikristu laiko tą, kuris „perskiria Jėzų" *(1 Jn 4, 3)*, nepripažindamas, kad „Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" *(2 Jn 7)*, vadinasi, kūną (žmogiškosios prigimties prasme) laiko tik Dievo kauke. Kristaus žmogiškumo tikrumas bei pilnatvė yra laidas ir Dievo paveikslo tikrumui.

Be abejo, ir po Kristaus žmonija ieško Dievo, nes nerimas Dievop yra neišnaikinamas iš žmogaus širdies. Tačiau istorijoje po Kristaus Dievo ieškojimas gali eiti tiktai per Kristų, nes tik jis yra vienintelis tikrasis kelias į Dievą: „Nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" *(Jn 14, 6)*. Kas, ieškodamas Dievo, prasilenkia su Kristumi, jo neužkalbinęs, tas atkrinta į senąją istoriją su jos paklydimais ir todėl laiko Dievą tai gamta (panteizmas), tai žmonių giminės išsivystymu (įvairaus plauko progresizmas), tai žmogaus veikalu (komunizmas). Naujojoje istorijoje Dievas gyvena tiktai Kristuje dievažmogiškuoju pavidalu. Kas tad šio pavidalo nepastebi, tas nė Dievo neranda.

Koks tad yra santykis tarp Dievo kaip žmogaus pirmavaizdžio ir Kristaus kaip Dievo regimybės? Jeigu Kristus yra Dievo pilnatvė (plg. *Kol 1, 19)*, jeigu jis ir Tėvas yra viena (plg. *Jn 10, 30*), jeigu jis yra Dievo „garbės atšvaitas" *(Žyd 1, 3)*, tai tuo pačiu jis yra ir žmogaus pirmavaizdis: jo mastas, jo norma, jo turinys. Tačiau Kristų kaip žmogaus pirmavaizdį reikia suprasti ne tik grynai moraline prasme. Kaip etinis žmogaus idealas Kristus yra pripažįstamas juk ir tų, kurie neigia jo dieviškumą ir

laiko jį tiktai žmogumi, tokiu pat kaip ir visi kiti didieji istorijos asmenys: Buda, Sokratas, Platonas, Augustinas, Pranciškus Asyžietis, Pascalis, Gandis. Rytų Bažnyčiai šitoks Kristaus kaip pirmavaizdžio supratimas yra visiškai svetimas. Kristus kaip žmogaus pirmavaizdis reiškia žymiai daugiau negu tik moralinį idealą, kuriuo žavimės ir sekame. Kaip pirmavaizdis Kristus yra ontologinė jungtis, rišanti žmogų su Dievu ir padaranti, kad žmogus yra panašus į Dievą. S. Bulgakovas sako: „Žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą; betgi tai kaip tik ir reiškia, kad jis yra sukurtas pagal Kristaus paveikslą ir kad Kristus yra šio paveikslo apreiškimas bei įvykdymas istorijoje“ [17]. Tai paties Šventraščio mintis, aiškiai randama šv. Pauliaus laiškuose, kuriuose jis vadina Kristų visos kūrinijos Pirmgimiu (plg. *Kol 1, 15*) ir kūriniją jungia su Kristumi iš tikro kaip su jos pirmavaizdžiu: „visa sutverta per jį ir jam; jis yra pirm visų ir visa juo laikosi“; jis „yra pradžia“ *(t. p. 1, 16—18)*; jis yra pirmasis Prisikėlusis, todėl pirmauja visur; jis yra „Bažnyčios kūno galva“, vadinasi, galva visos su Dievu sujungtos ir atpirktos žmonijos *(t. p.)*. Visi šie posakiai — daugiau ar mažiau simboliški — reiškia, kad žmogus ontologinėse savo gelmėse nešioja Kristaus paveikslą nuo pat savos egzistencijos pradžios: „Jau pats pirmasis žmogus, Adomas, buvo Kristaus paveikslas ir laukė jo visiško apsireiškimo bei įvykdymo“ [18], kas, Kristui įsikūnijus, kaip tik ir buvo pasiekta. Žmogaus santykiai su Kristumi kyla ne tik iš atpirkimo, bet ir iš kūrimo, ne tik iš antgamtės, bet ir iš gamtos. Ir gamtiniame savo buvime žmogus gali būti tik tiek žmogus, kiek jis išreiškia savimi Kristų, vadinasi, kiek jame spindi Kristaus paveikslas. Nes juk ir Kristus yra ne tik antgamtinė dieviškoji Būtis, bet kartu ir gamtinė žmogiškoji būtybė. Tuo būdu atitrauktinis Dievo paveikslas žmoguje per Kristų ir Kristuje virsta egzistenciniu mastu, pagal kurį žmogus susivokia savame buvime, šį buvimą tvarko ir apipavidalina, rasdamas ir patį save, nes juk „Dievo ieškojimas,— kaip teisingai pastebi Berdiajevas,— yra kartu ir savęs paties ieškojimas; tai ieškojimas savo žmogiškumo“ [19], kuris Kristuje kaip tik konkrečiai apsireiškia.

Šia prasme Rytų Bažnyčios teologai ir filosofai kalba apie Kristų kaip „visuotinį žmogų“ [20], kaip „absoliutinį žmogų“ [21], kuriame gyvena ne tik dieviškumo, bet ir žmogiškumo pilnatvė. Tai taip pat sena Rytų Bažnyčios min-

tis, apsprendusi visą anksčiau cituotą M. Kabasilo knygą „Gyvenimas Kristuje". Šioje knygoje Kabasilas laiko Kristų archetipu (lietuviškai tariant, pirmavaizdžiu), „buvusiu jau mus kuriant" [22]. Žmogus siekia Kristaus „ne tik dėl jo dievybės, kaip visų dalykų tikslo, bet ir dėl jo žmogiškosios prigimties" (p. 198), kaip žmogybės idealo. Nuo Kristaus nutolti arba jo vietoje rinktis ką kitą reiškia, pasak Kabasilo, prarasti tai, „kas glūdi mūsų prigimtyje nuo pat jos pradžios" (t. p.). Kristus yra „vienintelis pavyzdys, į kurį žmogus turi žvelgti, norėdamas tiek save patį tvarkyti, tiek kitam ką nors parodyti" (p. 195), nes „Išganytojas pasirodė kaip vienintelis tikras bei tobulas žmogus tiek savo įpročiais, tiek savo gyvenimu, tiek bet kuriuo kitu atžvilgiu" (p. 197). Dorinis sekimas Kristumi yra ne kas kita, kaip egzistencinė išraiška ontologinio jo pirmavaizdiškumo. Mes sekame Kristumi mūsų kasdienoje todėl, kad jis yra mūsų pirmavaizdis ontologinėje mūsų esmėje. Sekti Kristumi yra ne pamėgdžioti kažką svetima, kas yra šalia mūsų, bet iškelti save patį iš ontologinių gelmių į egzistencinį paviršių. Todėl tiktai Kristaus etika yra vienintelė žmogui autonominė etika, kadangi tik jos dėsniai skelbia tai, ką sako ir pati žmogaus esmė. Sekdamas Kristumi, žmogus apsisprendžia ne pagal ką kitą, bet pagal giliausią save patį.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada: norėdami ką nors tikro pasakyti apie žmogų, turime pasiklausti Kristaus; turime įsižiūrėti į mūsų pirmavaizdį, Kristuje apsireiškusį ir įvykdytą. Štai kodėl, kaip anksčiau sakėme, Berdiajevas kristologiją ir laiko tikrąja antropologija: *mokslas apie Kristų yra sykiu ir tikrasis mokslas apie žmogų.* Kristologijoje laikosi pagrindas viso to šviesaus bei giliaprasmio žmogaus vaizdo, kuris prasidėjo su Krikščionybe ir kuris šiandien glūdi vad. žmogaus teisėse ir visame žmogiškojo asmens kilnume. Juk jeigu šiandien Jungtinių Tautų Organizacija sugeba „Žmogaus teisių deklaracijoje" skelbti, kad „visi žmonės gema lygūs savo kilnumu ir teisėmis" (sk. 1), kad „kiekvienas asmuo turi teisę gyventi, būti laisvas ir saugus" (sk. 3), kad „niekas neturi būti pavergtas" ir kad „vergija yra draudžiama bet kokia forma" (sk. 4), kad „niekas neturi būti kankinamas ar nežmoniškai baudžiamas" (sk. 5) arba iš savo tėvynės tremiamas (sk. 9), kad kiekvienas turi teisę kurti šeimą, nekliudomas „rasės, tautybės ar religijos" (sk. 16),— tai visos šios teisės šiandien yra įmanomos tik todėl, kad Kristaus Evan-

gelija joms — kartais net ir prieš istorines bažnytines formas — yra praskynusi kelią į žmogaus sąmonę. Be Kristaus humanistinis išsivystymas būtų buvęs taip lygiai neįmanomas, kaip be gamtos nusakralinimo būtų buvęs neįmanomas mokslinis išsivystymas. Juk net ir komunistų ideologai šiandien pripažįsta, kad „Krikščionybė sukūrė naują žmogaus kaip asmens sampratą", kurios graikų filosofija nežinojo: net žodžio joje nebuvo, kuriuo būtų buvę galima išreikšti žmogaus asmeniškumą, nes „graikų filosofija nesuvokė, kaip begalybė bei visuotinybė galėtų būti suimta į asmenį" [23], vadinasi, apsireikšti daline būtybe. Tačiau Krikščionybė sukūrė asmens sąvoką, atsiremdama į Šv. Trejybės ir Kristaus įsikūnijimo tiesas, ir tuo būdu atskleidė naują plotmę žmogaus būtyje. Ant šios plotmės ir yra dabar statoma visa žmogaus kilnumą bei vertę saugojanti santvarka, kurią vadiname demokratija. Demokratija be Kristaus būtų buvusi neįmanoma, nes be Kristaus būtų buvęs neįmanomas žmogaus kaip neliečiamos vertybės supratimas. Tiktai Kristuje žmogus atpažino save kaip absoliutinę vertę bei kilnybę.

Šiuo atžvilgiu yra prasmingas rusiškasis Narcizo mito aiškinimas. Šis graikiškasis mitas pasakoja, kad dievaitis Narcizas, išvydęs upelio vandenyje savo paties paveikslą, taip jį pamilo dėl jo grožio, kad, negalėdamas su juo susijungti, iš ilgesio pavirto lauko gėle, kurią ir vadiname narcizu. Pirmasis rusų religijos filosofas G. Skovoroda, ukrainietis (1722—1792), yra parašęs šio mito aiškinimą, pavadintą „Narcizas arba pažink pats save" (Peterburgas, 1798). Šioje knygoje klausia Skovoroda: „Pasakyk man, gražusis Narcize, ką tu ten vandenyje paregėjai? Kas tau ten pasirodė?" Narcizas atsako: „Tuose vandenyse <...> ašen išvydau ne žmogaus rankų sukurtą paveikslą, Tėvo garbės atšvaitą" [24]. Šis atsakymas kaip tik ir atskleidžia Skovorodos aiškinimo prasmę. Ne žmogaus rankų sukurtu paveikslu Rytų teologai vadina paties Dievo apreikštą atvaizdą arba Kristaus, arba jo Motinos Marijos. Tai atvaizdas, pagal kurį esančios tapomos Kristaus ir Marijos ikonos. Tokį atvaizdą paregėjęs ir Narcizas upelio vandenyje. Kieno buvo šis atvaizdas? Pastarieji Narcizo žodžiai yra ne kas kita, kaip žodinė citata šv. Pauliaus laiško žydams, kuriame Paulius kalba apie Kristų, per kurį Dievas pastaruoju laiku kalbėjo žmonėms ir kuris yra „jo garbės atšvaitas ir jo esmės paveikslas" *(Žyd 1, 3)*. Nar-

cizas kaip tik tad ir išvydo vandenyje šį Dievo garbės atšvaitą arba Kristų.

Šiuo aiškinimu Skovoroda nuostabiai pagilina stabmeldišką mitą. Vandenyje paregėtas paveikslas yra ne kas kita, kaip *Kristaus* atvaizdas, sykiu tačiau jis yra ir paties *Narcizo* atvaizdas. Būdamas nuostabaus grožio, jis atvaizduoja Narcizą jo esmėje, jo idealinėje būtyje. Tačiau ši idealinė esmė kaip tik ir apsireiškia Kristaus paveikslu, nes Kristus yra žmogaus pirmavaizdis ir idealas. Jis glūdi kiekviename žmoguje, ir žmogus, regėdamas savo esmę, iš tikro regi Kristų; arba priešingai: regėdamas Kristų, jis regi ir savo esmę. *Žmogaus esmės paveikslas sutampa su Kristaus paveikslu.* Kas pajėgia perskverbti žmogų ligi pat jo gelmių, randa jose švytintį Kristaus paveikslą. Narcizas įsimylėjo šį paveikslą, nes jis buvo nepaprasto grožio. Narcizas manė, kad tai jo tikrovės paveikslas ir kad jis pamilo patį save. Esmėje tačiau jis pamilo savo dieviškąjį pirmavaizdį, kuriuo yra Kristus. Narcizo meilė susitelkė apie Kristų kaip esantį žmogaus esmės gelmėse. Kurdami šį mitą, graikai išreiškė juo žmogaus ilgesį ieškoti paties savęs — tačiau ne savo kasdienoje, bet dieviškajame savo pirmavaizdyje. Kristus patenkino šį ilgesį ir tuo būdu atskleidė tikrąją Narcizo mito prasmę [25]. Narcizas esąs, pasak Skovorodos, žmogaus savęs pažinimo prototipas, tačiau pažinimo ne kaip žmogus yra kasdienoje, bet koks jis yra Kristuje kaip savo pirmavaizdyje. Graikiškasis posakis „pažink pats save“ reiškia pažink save savo pirmavaizdyje, kuriuo kaip tik ir yra Kristus. Būdamas užrašytas ant Delfų šventyklos sienos, šis posakis sakyte sakė, kad žmogus save pažinti gali tiktai ryšium su Dievybe — ne su abstrakčia Dievybe, bet ryšium su Dievažmogiu, nešančiu savyje tiek Dievo, tiek žmogaus esmės paveikslą. Kristus yra pats tikrasis žmogaus *pažinimo* kelias, nes jis yra pats tikrasis žmogaus *buvimo* pagrindas, ant kurio rymo visa antropologinė tiesa.

2. KRISTUS KAIP GYVENIMO MASTAS

Laiške korintiečiams šv. Paulius sako, kad „nė vienas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris yra jau padėtas, būtent Jėzus Kristus“ *(1 Kor 3, 11)*. Kitaip tariant, negali būti jokio kito masto, kuriuo būtų matuojamos gy-

venimo vertybės, norint patirti giliausią jų reikšmę. *Kristus yra pagrindas ir mastas visiems laikams ir visoms tautoms.* Ar tad yra reikalo kalbėti apie Kristų kaip gyvenimo mastą Rytų krikščionijoje? Ar jis nėra mastas *kiekvieno* krikščionio gyvenimui? Objektyviai žiūrint, iš tikro taip yra, ir bet koks specialus Kristaus kaip masto pabrėžimas šiuo atžvilgiu yra nereikalingas. Subjektyviai tačiau yra visiškai kitaip. Subjektyviai galima nestatyti Kristaus pirmoje vietoje ir nelaikyti jo mastu gyvenimo vertybėms; galima kurti ir ugdyti daugybę dalykų, nejungiant jų su Kristumi. Tai nėra Kristaus išsižadėjimas. Tai tik vad. „vertybių autonomija", kuri Vakarų Europoje ir Amerikoje šiandien taip įsigalėjusi, jog čia laikoma tiesiog netaktu, jei kas mėgina gyvenimo vertybes matuoti Kristumi ir juo apspręsti šių vertybių reikšmę. Šio tad subjektyvaus nusistatymo akivaizdoje Rytų krikščionijos pergyvenimas kaip tik ir yra būdingas.

Rytų krikščionio santykis su gyvenimo vertybėmis yra *kristocentrinis.* Rytų krikščionis nepažįsta ir nepripažįsta vertybių autonomijos tokia prasme, kad šios vertybės galėtų būti be ryšio su Kristumi kuriamos bei ugdomos [26]. *Rytų pergyvenime vertybės yra ne autonominės, bet kristonominės,* tai yra palenktos Kristui kaip visatos Galvai (plg. *Ef 1, 10*). Šiuo atžvilgiu yra nepaprastai būdingi F. Dostojevskio žodžiai, kuriais jis išreiškė šį vertybių palenkimą Kristui: „Jei kas nors man įrodytų, kad Kristus yra netiesa, ir jei tiesa būtų iš tikro šalia Kristaus, tai ašen pasirinkčiau geriau liktis su Kristumi, o ne su tiesa" (laiškas poniai Fonvisin 1854 m. kovo mėn.) [27]. Pirmu požiūriu šie žodžiai atrodo mums tarsi kažkoks nesusipratimas ir net fanatizmas: jie mus sukrečia ir net nugąsdina. Iš tikro tačiau jie yra ne kas kita, kaip tik išraiška anos centrinės padėties, kurią Kristus užima Rytų krikščionio pergyvenime bei mąstyme. Juk kiekviena atitrauktinė tiesa turi būti matuojama konkrečia bei gyva tiesa. Atitrauktinė tiesa gali būti kiekvieno pripažįstama. Juk tai šią atitrauktinę tiesą turi galvoje šv. Jokūbas, rašydamas savo laiške: „Tu tiki, kad Dievas yra vienas; gerai darai; tačiau velniai taip pat tiki ir dreba" *(Jok 2, 19).* Tikėjimas vieną Dievą yra atitrauktinė tiesa, todėl ji yra bendra tiek žmogui, tiek velniui. Tačiau kai šią atitrauktinę tiesą reikia apspręsti konkrečia gyva tiesa, pasak šv. Jokūbo: darbais artimui (plg. *1, 14—26*), tai tuojau pasirodo didžiulis skir-

tumas tarp tų, kurie „tiki ir dreba“, ir tų, kurie vykdo gailestingumą (plg. *Jok 1, 13*).

Ši konkreti bei gyva tiesa kaip tik ir yra *Kristus:* „Aš esu tiesa“ *(Jn 14, 6)*. V. Solovjovas gražiai yra pasakęs, kad „viena vienintelė ir nekintama tiesa, įdiegta žmonijoje kaip lūkestis (stabmeldžiams) ir kaip pažadas (Dievo tautai), virto įvykiu, pasirodžius tikrajam Dievažmogiui Jėzui Kristui mūsajame kūne“ [28]. Tai, kas tiek stabmeldžiams, tiek žydams buvo tik ateitis ir todėl atitrauktybė, krikščionims jau yra *įvykis,* taigi visiška konkretybė. Krikščioniui tiesa niekad nėra tik bendrybė, bet visados gyvenimo reikalas. Kas neigia tiesą kaip gyvą įvykį, tuo pačiu neigia ją joje pačioje. Kas „išsigina Sūnaus, neturi taip pat ir Tėvo“ *(1 Jn 2, 23)*. „Kas nemyli, tas nepažino Dievo“ *(1 Jn 4, 8)*. Kas sakosi mylįs Dievą, o nekenčia savo brolio, „tas melagis“ *(1 Jn 4, 20)*. Kas sakosi turįs tikėjimą, o neturi darbų, to tikėjimas „yra pats savyje miręs“ *(Jok 2, 17)*. Šv. Jono ir šv. Jokūbo laiškai yra ne kas kita, kaip primygtinis priminimas bei pabrėžimas, jog atitrauktinis principas yra tuščias ir net melagingas, jeigu jis nėra paverčiamas gyvenimišku įvykiu. Nepakanka tikėti vieną Dievą kaip tolimą antpasaulinę jėgą: reikia tikėti bei priimti ir jo Sūnų Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Nepakanka filosofiškai svarstyti Dievo problemos, bet reikia turėti ir meilės, nes be meilės Dievo pažinimas yra neįmanomas. Nepakanka pripažinti dogmas kaip teoretiškai išreikštas tiesas, bet reikia jas perkelti į darbus, nes be šių visos dogmos virsta lavonais. Tiesos pavertimas įvykiu, apsireiškęs visų pirma Kristuje ir turįs reikštis kiekvieno krikščionio būtyje, yra pagrindinis dalykas, skiriąs Krikščionybę nuo bet kokios filosofijos bei teorinės pasaulėžiūros.

Jeigu tad pasitaikytų, kad kokia nors atitrauktinė tiesa priešinasi gyvenimiškai tiesai, kuria yra Kristus, tai Rytų krikščionis yra pasiryžęs bei pasiruošęs atsisakyti anos atitrauktinės bendros tiesos ir pasilikti su Kristumi kaip su gyvenimiška konkrečia tiesa. Jis yra pasiruošęs, kaip N. Berdiajevas aiškina minėtus Dostojevskio žodžius, „negyvą imlaus proto tiesą paaukoti gyvai nepalaužtos dvasios tiesai“, nes „tiesa yra ne būties sudvigubinimas arba jos pakartojimas pažįstančiame žmoguje, bet prasmės davimas būčiai ir tuo būdu jos išlaisvinimas“ [29]. Betgi būtį įprasminti ir ją išlaisvinti galima tiktai Kristuje ir per Kristų, nes tik jis yra apsireiškęs kaip būties prasmė ir kaip jos Išganytojas iš neprasmės, maišaties bei mirties.

Todėl Kristaus žodžiai „aš esu tiesa“ turi, pasak Berdiajevo, ne tik morališkai religinę, bet „ir absoliučiai filosofinę, gnoseologinę prasmę“ (t. p. 36). Būdamas būties — dieviškumo ir žmogiškumo — pilnatvė, Kristus tuo pačiu yra ir tiesos pilnatvė, tačiau tiesos ne atitrauktiniu jos pavidalu kaip bendras principas, bet konkrečiu gyvenimišku pavidalu kaip gyva asmenybė. Moderniems Vakarų filosofams šis tiesos tapatinimas su Kristumi yra papiktinimas ir kvailybė[30], kaip kadaise graikams (plg. *1 Kor 1, 22*), nes ir jie, kaip kadaise graikai, tiesą suvokia tik atitrauktiniu jos pavidalu, todėl neigia visa, kas ją apreikštų kaip įvykį. Čia ir glūdi didžiausias skirtumas tarp krikščioniškosios ir moderninės mąstysenos. Tuo tarpu Rytų krikščionis Kristaus posakį „Aš esu tiesa“ pergyvena visiškai realiai ir pasilieka su šia tiesa net ir tuo atveju, jeigu kuri nors atitrauktybė jai ir priešintųsi.

Šis tiesos santykis su Kristumi — „Dievažmogis yra tiesa“ (N. Berdiajevas, t. p.) — apsprendžia ir visas kitas vertybes. Bet kuri vertybė virsta Rytų krikščionio pergyvenime įtartina, jeigu ji nėra tiesioginiame santykyje su Kristumi, vadinasi, jei Kristus iš jos vykdymo išskiriamas, nes tokiu atveju ši vertybė darosi apgaulinga ir virsta net įkūnytu melu, kuris būtį ardo, užuot ją tobulinęs. *Bet kokia vertybė yra tikra tik tada, kai per ją spindi Kristus ir tuo paliudija jos tikrumą.* Būdamas tiesos mastas, Kristus tuo pačiu yra visų vertybių mastas. Vertybių autonomijos pabrėžimas yra Rytų krikščionio pergyvenamas kaip Kristaus pažeminimas ir net paneigimas. Visa tai V. Solovjovas nuostabiai prasmingai pavaizdavo vienoje savo „Pasakojimo apie antikristą“ (1900) vietoje[31].

Tapęs pasaulio valdovu, antikristas sušaukė, kaip žinome, visuotinį Bažnyčios susirinkimą, kuriame dalyvavo trijų didžiųjų konfesijų atstovai ir kuris šias konfesijas turėjo suvesti vienybėn. Atidarydamas šį susirinkimą, antikristas klausė visų jų atstovus, „kas jiems brangiausia Krikščionybėje“[32], nes jis norėjo jiems kaip tik *tai* duoti ir tuo būdu pririšti prie savęs jų širdis (plg. t. p.). Iškėlęs šį klausimą, antikristas nutilo ir laukė. Salėje pasklido „duslus murmėjimas“ (t. p.). Susirinkimo dalyviai „šnibždėjosi vienas su kitu“ (t. p.), matyt, negalėdami rasti tinkamo atsakymo į aną lemtingą valdovo klausimą. Palaukęs keletą minučių, antikristas kreipėsi į atskiras konfesijas ir jau pats pradėjo nurodinėti, kas kiekvienai iš jų esą brangiausia. Brangiausiu dalyku katali-

kybėje jis laikąs „dvasinį autoritetą“ (p. 572), kurį išreiškiąs popiežius. Kadangi tačiau popiežius anuo laiku buvo iš Romos ištremtas, tai antikristas grąžinąs jį atgal, atstatydamas visas jo anksčiau turėtas teises bei privilegijas. Brangiausiu dalyku stačiatikybėje antikristas laikąs „šventąją tradiciją“ (p. 573), todėl jai tirti bei globoti įkuriąs pasaulinį archeologijos muziejų. Brangiausiu dalyku protestantizme jis laikąs „asmeninį įsitikinimą ir laisvą Šventraščio tyrinėjimą“ (p. 574) ir šiam reikalui steigiąs pasaulinį institutą Šventraščiui tirti. Kaip atoliepio į šias dideles dovanas antikristas nenorįs nieko kito kaip tik tai, kad krikščionys „nuoširdžios meilės jausmu pripažintų jį tikru savo vadu“ (p. 572) ir šio pripažinimo ženklan ateitų pas jį ant estrados, nuo kurios jis kalbėjo. Ir iš tikro dauguma visų trijų konfesijų atstovų paklausė valdovo kvietimo ir nuėjo pas jį.

Vis dėlto salėje pasiliko trys mažos grupelės krikščionių su savo vadovais: katalikų grupė su popiežium Petru II, stačiatikių grupė su seneliu (starec) vyskupu Jonu ir protestantų grupė su profesorium Paulium. Jos nelipo į estradą ir tuo būdu sakyte sakė, kad tai, ką valdovas laikė brangiausiu, jiems kaip tik nėra brangiausia. Tada antikristas dar sykį kreipėsi į šiuos, kaip jis pats sakė, „keistus žmones“ (p. 575), klausdamas juos: „Ką galėčiau jums dar padaryti? <...> Kas gi *jums* yra brangiausia Krikščionybėje?“ (t. p.). Klausimas buvo iškeltas labai aiškiai ir turėjo būti atsakytas. Tada pakilo rusų stačiatikių vyskupas Jonas ir visų vardu tarė: „Brangiausia mums Krikščionybėje yra pats Kristus — *Jis Pats,* nes jame, kaip žinome, kūniškai gyvena visa Dievybės pilnatvė. Tačiau mes esame pasiruošę priimti ir iš tavęs, Valdove, bet kokią dovaną, jei tik dosnioje tavo rankoje atpažinsime šventą Kristaus ranką. O į tavo klausimą, ką galėtum mums dar padaryti, atsakome: Čia pat visų mūsų akivaizdoje išpažink Jėzų Kristų, Dievo Sūnų, įsikūnijusį, prisikėlusį ir vėl ateisiantį! Išpažink jį, ir mes priimsime tave kaip jo antrojo atėjimo pirmataką!“ (p. 575). Tai buvo atsakymas, duotas valdovui visų žemai salėje pasilikusių krikščionių vardu. Tačiau šis atsakymas buvo tartas Rytų Bažnyčios vyskupo lūpomis.

Atsakymo prasmė visiškai aiški. Brangiausia Krikščionybėje yra ne popiežiaus autoritetas, ne tradicija ir net ne Šventasis Raštas, bet *pats Kristus.* Visa kita yra vertinga bei brangu tik ryšium su Kristumi. Todėl vyskupas

Jonas ir reikalavo, kad pasaulio valdovas išpažintų Kristų ir tuo būdu atskleistų vidinį savo dovanų santykį su Išganytoju kaip tiesa. Nes kol šis santykis yra neaiškus, tol ir valdovo dovanos pasilieka dviprasmės. Juk popiežiaus autoritetą galima pabrėžti ir be Kristaus, būtent: kaip žemiškąją galią arba kaip drausmės pradą. Tradiciją galima ugdyti taip pat be Kristaus kaip praeities liekaną. Šventąjį Raštą irgi galima tyrinėti be Kristaus kaip tautų bei kultūrų liudytoją [33]. Vyskupas Jonas įtarė, kad valdovo dovanos trims konfesijoms kaip tik ir slepia savyje šį Kristaus išskyrimą, todėl galimos dosniai dalinti, Kristaus neišpažįstant ir net prieš jį kovojant. Štai kodėl jis ir prašė valdovą atskleisti tikrąją savo dosnumo prasmę, išpažįstant Kristų kaip Dievo Sūnų ir pasaulio Išganytoją. Tiktai šitokio išpažinimo šviesoje galėjo pasirodyti, ar popiežiaus autoritetas, tradicija ir Šventraštis yra tikros krikščioniškos vertybės. Kaip žinome, valdovas Kristaus viešai neišpažino, o vyskupas Jonas ir popiežius Petras II buvo antikristo tarno ten pat salėje nužudyti. Tuo būdu valdovas tik patvirtino vyskupo Jono spėjimą, kad net ir religinės vertybės galimos ugdyti be Kristaus, bet kaip tik todėl jos darosi melagingos, nes iš viršaus sako visai ką kita, negu yra pačios savyje. Blizgančiu savo pavidalu jos suvilioja bei suklaidina krikščionis, kurie pasiskubina jas priimti, neišmatavę jų visų pirma pačiu Kristumi. Vyskupas Jonas šį mastą antikristo dovanoms pritaikė ir čia pat atskleidė jų apgaulę.

Antras dalykas, būdingas šioje scenoje, yra tai, kad Solovjovas aną pagrindinės reikšmės atsakymą įdėjo į Rytų Bažnyčios vyskupo lūpas. Nei popiežius Petras II kaip katalikų vadovas susirinkime, nei profesorius Paulius kaip protestantų vadovas neatsakė valdovui, kai šis klausė, kas jiems esą brangiausia Krikščionybėje. Tai anaiptol nereiškia, kad Solovjovas būtų norėjęs tuo pasakyti, esą Kristus katalikams ar protestantams nėra brangiausias dalykas. Ne! Tuo jis norėjo tik pabrėžti, kad Kristus Rytų krikščionio pergyvenime yra taip aiškiai jaučiamas *kaip centras,* jog tikintis žmogus tuoj pat jį, o ne ką kitą, turi galvoje, jei jam reikia apspręsti tą ar kitą vertybę. Ši nuolatinė Kristaus dabartis kaip tik ir virsta savaimingu mastu bet kokiam Rytų krikščionio sprendimui. Rytų Bažnyčia mažiau rūpinasi dogmatinių tiesų išraiškos tobulumu, mažiau kreipia dėmesio į dorinių žmogaus veiksmų smulkmenišką tvarkymą, į drausmės nuostatų rūpestingą

saugojimą: visa tai Rytų krikščioniui nėra taip svarbu kaip vakariečiui. Juk jeigu Kristus stovi visų šių sričių, veiksmų bei nuostatų centre, jeigu jis yra visų jų mastas bei norma, tai žmogiškoji dogmų, taisyklių bei nuostatų išraiška gali būti ir netobula, ir netiksli, ji vis tiek yra *šventa,* nes pats Kristus gyvena šiose dogmose, šiose taisyklėse, šiuose nuostatuose. Kristus yra pati brangiausia vertybė Krikščionybėje, todėl jis atsveria bet kokį žmogiškąjį netobulumą, vykdant Krikščionybę istorijos eigoje — vis tiek, ar šis vykdymas būtų teorinėje dogmų srityje, ar praktinėje dorovės srityje, ar estetinėje liturgijos srityje.

Nė viena žmogiškoji forma ar formulė Kristaus pilnybės išreikšti nepajėgia. Tačiau kiekvienos šios formos ar formulės pagrinde glūdi Kristus kaip Tiesa, Kelias ir Gyvenimas. Rytų vyskupas Jonas nenagrinėjo, ar popiežiaus autoriteto atstatymas su visomis praeities teisėmis bei privilegijomis yra pats savyje priimtinas, ar ne; jis taip pat nesvarstė, ar archeologijos muziejus tikrai patarnaus tradicijos principui stiprėti bei gilėti; jis neklausė, kaip veiks anas pasaulinis institutas Šventraščiui tyrinėti. Vyskupas Jonas norėjo tik patirti, kokį ryšį šios visos vertybės turi su Kristumi kaip su pačia pagrindine vertybe. Jeigu jos yra šios vienintelės didžiausios vertybės spinduliavimas, tai jos gali būti ir netobulos, vis tiek jos yra šventos savyje, ir krikščionys gali jas be jokio svyravimo priimti ir už jas valdovui dėkoti. Tačiau jeigu jos stovi *šalia* Kristaus, jos turi būti atmestos — net jeigu žemiškoji jų struktūra ir būtų be priekaištų. Tai visiškai nuosekli išvada iš pirmavaizdinio Kristaus pobūdžio. Juk jeigu Kristus neša visa savimi kaip dieviškasis visų dalykų pagrindas, tai niekas negali būti šalia Kristaus, kas yra vertinga. Kas tad kurią nors vertybę atitraukia nuo Kristaus, tuo pačiu atitraukia ją nuo giliausio jos pagrindo, vadinasi, nuo jos vertingumo. Štai kodėl Solovjovas ir leidžia savame pasakojime Rytų Bažnyčios vyskupui duoti atsakymą antikristiniam pasaulio valdovui, nežemindamas tuo nei katalikų, nei protestantų, o tik nurodydamas į Rytų krikščionio egzistencinį pasiruošimą kiekvienu atveju žvelgti į Kristų kaip į gyvenimo mastą.

Šis mastas tačiau Rytų krikščioniui yra pirmoje eilėje ne Evangelijos mokslas, bet *pats Išganytojo asmuo.* Kristus kaip dievažmogiškoji asmenybė — štai kas Rytų krikščioniui brangiausia Krikščionybėje. „Jis Pats", kaip tai

savo atsakyme valdovui pabrėžė vyskupas Jonas. Evangelijos mokslas yra tik išraiška Kristaus asmens, kuriuo šis mokslas laikosi. Ne Evangelija apsprendžia Kristų, bet Kristus apsprendžia Evangeliją ir teikia jai dieviškumo. Tai irgi pabrėžė V. Solovjovas [34]. Savo „Paskaitose apie dievažmogiškumą" (1877—1881), skaitytose Petrapilyje plačiai publikai, jis teigia, kad „Krikščionybė turi *savą* turinį", vadinasi, *specifinį* turinį, kuris ją skiria nuo bet kurios religijos. „Šis specifinis turinys yra tačiau Kristus. Krikščionybėje kaip tokioje randame Kristų ir tiktai Kristų — štai tiesa, tiek daug kartų skelbta, bet tiek mažai pasisavinta" [35]. Juk „mūsų laikais,— sako Solovjovas,— krikščioniškajame pasaulyje, ypač tarp protestantų, labai dažnai sutinkame žmonių, kurie vadinasi krikščionimis, kurie tačiau įsitikinę, esą Krikščionybės esmė glūdinti ne Kristaus asmenyje, o jo moksle. Jie sako: esame todėl krikščionys, kad priimame Kristaus mokslą" (t. p.). Šį nusistatymą Solovjovas laiko klaidingu, nes jis neatsako į klausimą, „kame gi glūdi Kristaus mokslas" (t. p.). Trumpai apžvelgęs Evangelijos mokslą, liečiantį žmogų ir jo santykius su artimu, Solovjovas neranda čia nieko Krikščionybei specifiško. Brahmanizmas ir budizmas skelbę jau žymiai anksčiau negu Krikščionybė artimo meilę ir užuojautą visai kūrinijai (plg. p. 104). Net ir Kristaus mokslą apie Dievą kaip visų mūsų Tėvą Solovjovas laiko Krikščionybei nebūdingu, nes kiekvienoje religijoje Dievas yra laikomas Tėvu padėjėjo ir gelbėtojo prasme, o persų religija vadinusi Dievą tiesiog geraširdžiu bei mylinčiu Tėvu. Dogmatinis ir etinis Evangelijų turinys neturi, pasak Solovjovo, nieko, kas tik vienai Krikščionybei būtų sava (plg. t. p.).

Tai, kas Krikščionybę tačiau skiria nuo visų kitų religijų, yra „Kristaus mokslas apie save Patį, apie save kaip gyvą įsikūnijusią tiesą" (p. 104). Tai pati Kristaus mokslo esmė. Šis mokslas telkiasi ne apie žmogų, ne apie Dievą, bet apie patį Kristų: *jis kaip asmuo stovi Evangelijos centre.* „Jeigu tad ieškome Krikščionybei specifinio turinio, tai turime pripažinti, kad šis turinys susiveda į patį Kristų" (t. p.). Kristus ir jo mokslas yra vienas ir tas pats dalykas, nes tai mokslas apie Kristaus asmenį. Kristus kaip gyva ir žemėje apsireiškusi asmenybė sudaro Krikščionybės turinį, Krikščionybė juk esmėje yra išganymo religija. Tačiau *Kristus išgano pasaulį ne tuo, ką jis*

sako, bet tuo, kas jis yra, būtent asmeninis Dievo ir žmogaus susijungimas. Kristaus asmuo čia yra pagrindinis dalykas, ir apie jo asmenį telkiasi visa, kas yra žemėje ar danguje. Tai bendras visų Rytų krikščionių įsitikinimas. V. Rozanovas, vienas iš originaliausių rusų religijos filosofų, laiko didžiausiu Krikščionybei pavojumi kalbėti „ne apie Jėzų Kristų, bet apie dieviškąjį *Mokytoją*" [36], nes čia funkcija (mokymas) pridengia vardą, vadinasi, asmenį (Jėzus). Kitaip tariant, teorija čia įgyja pirmenybę, o asmenybė nuslenka į antrą ar trečią vietą. Tuo būdu yra iškreipiama pati Krikščionybės esmė, kurią sudaro ne Kristaus pavadinimas „Rabi — Mokytojau" *(Jn 1, 38),* bet *Jėzus,* nes tik šį vardą tariant linksta kiekvienas „kelis danguje, žemėje ir po žeme" *(Fil 2, 10).*

Tai ypač reikia pabrėžti mūsų dienomis, kai Vakarų teologija mėgina iš naujo permąstyti Evangelijos tiesas, kai Evangelijos skelbimo metodai bandoma pritaikyti naujojo žmogaus sąmonei, kai pati Bažnyčia stengiasi sueiti pokalbio su pasauliu. Visa tai, be abejo, reikalinga ir net būtina. Tačiau šiose pastangose slypi pavojus susitelkti aplinkui Kristaus *mokslą,* o pamesti iš akių jo *asmenį.* Juk tokios sąvokos, kaip „permąstymas", „metodas", „pokalbis", yra teorinės sąvokos. Jos liečia ir išreiškia mokslą, o ne asmenį. Esama tad pavojaus, kad prasidėjusiame pokalbyje tarp Bažnyčios ir pasaulio bus kalbamasi apie daugybę tiesų, o bus praleidžiama viena vienintelė tiesa — Kristus. Juk Kristus kaip tiesa yra moderniniam pasauliui, kaip minėta, papiktinimas ir net kvailybė. Kaipgi gali būti tiesa gyvas asmuo — Jėzus iš Nazareto, dailidės sūnus, toks pat kaip ir mes visi? Tačiau kas šio papiktinimo vengtų, tas tikrai manytų galįs būti krikščionimi — be Kristaus. Nė viena atitrauktinė tiesa nieko nepiktina. Ir Evangelijos tiesos, paverstos atitrauktinėmis tiesomis, yra visų pripažįstamos bei gerbiamos. Papiktinimas atsiranda tik tada, kai Kristus atsistoja priešais mus ir taria: *„Aš* esu tiesa!" Tada žmogui reikia apsispręsti: pasilikti su Kristumi kaip su gyva asmenine tiesa ar eiti su atitrauktine bendrine tiesa. Moderninis pasaulis nusigręžta nuo Kristaus ir eina su atitrauktine tiesa. Tačiau tai kaip tik ir sudaro pavojų, kad ir krikščionys, mėgindami pasivyti modernųjį pasaulį, nepasuktų šios atitrauktinės tiesos keliu. Šiuo atžvilgiu Rytų krikščionijos pasilikimas su Kristumi kaip su mastu kiekvienai gyvenimo vertybei turi di-

džią prasmę ne tik kaip Krikščionybės esmės vykdymas, bet sykiu ir kaip įspėjimas moderninio pasaulio akivaizdoje; pasaulio, kuris lenkiasi prieš Evangeliją kaip dorinį kodeksą, bet piktinasi Kristumi kaip įsikūnijusia tiesa.

3. KRISTUS KAIP ISTORIJOS DIEVAS

Kaip anksčiau minėjome (plg. I, 4), Rytų Bažnyčios teologija niekad nėra kėlusi Kristaus istoriškumo klausimo, nes jis tiek glaudžiai siejasi su prisikėlimu, jog *tikėjimas prisikėlimą savaime reikalauja, kad Kristus būtų istorinis asmuo;* kitaip prisikėlimas virsta mitu, ir visa Krikščionybė nustoja prasmės (plg. *1 Kor 15, 14*); neistorinis Kristus juk yra neprisikėlęs Kristus; tai tik simbolis arba šifras žmogaus ilgesio nugalėti mirtį, bet ne realus jos nugalėtojas — „victor Rex" (Velykų Sekmadienio Mišių sekvencija). Užtat Rytų teologai ir filosofai yra nuolatos kėlę kitą klausimą, būtent: *kokią reikšmę Kristus turi pačiam istorijos vyksmui?* Juk Kristus yra daugiau negu tik viena didelė istorinė asmenybė. Kaip žmogus jis, tiesa, gyveno aiškiai aprėžtoje erdvėje (Palestinoje) ir aiškiai aprėžtame laike (Erodui karaliaujant). Tarno išvaizda palenkė jį mūsojo gyvenimo dėsniams ir padarė jį konkrečiai patiriama asmenybe. Kaip Dievas tačiau Kristus peržengia bet kokią erdvę ir bet kokį laiką: jis gyvena anapus istorijos. Iš kitos tačiau pusės, Kristus yra *įsikūnijęs* Dievas, vadinasi, nužengęs į mūsų istoriją. Tapdamas *žmogumi,* Logos tuo pačiu tapo ir *istoriniu* žmogumi, nes tikras žmogus kitoks nė būti negali.

G. Florovskis teisingai pastebi, kad kiekvienas apsireiškimas yra „Dievo kelias į istoriją" arba jo „maloningas artinimasis prie kūrinijos" [37]. Apsireikšdamas Dievas sueina į tam tikrus santykius su žmonija ir įsijungia į jos gyvenimą. Tai tinka tiek Senajam Testamentui, tiek net stabmeldybei, kurioje irgi esama Dievo apsireiškimo pėdsakų. Tačiau šis Dievo apsireiškimas yra buvęs, kaip šv. Paulius pastebi, Viešpaties kalbėjimas „per pranašus" *(Žyd 1, 1),* vadinasi, ne tiesiog asmeniniu pavidalu, o per tarpininkus, kurie Dievo valią skelbė, jo vardu stebuklus darė, tautai vadovavo, ją baudė ir guodė. Dievas gyveno Izraelio tautos istorijoje *realiai,* tačiau neasmeniškai. Jis joje gyveno žodžio, veiksmo, įstatymo, jėgos, vadovavimo, išlaisvinimo pavidalu, vadinasi, dar tiktai grynai *objek-*

tyviniu būdu. Tuo tarpu Logui įsikūnijus, Dievas byloja į žmoniją „per Sūnų“ *(Žyd 1, 2)*. Jis gyvena „tarp mūsų“ *(Jn 1, 14)* ne tiktai kaip tikrovė apskritai, bet ir kaip *asmeninė* tikrovė. Po Logos įsikūnijimo ne pranašų žodžiai kalba apie jį, jį skelbia, jį nurodo, bet *jis pats* gyvena asmeniškai mūsų laike ir mūsų erdvėje. Įsikūnijimas yra asmeninis Dievo nužengimas į istoriją. Šia prasme Florovskio minimas maloningas Dievo artinimasis prie kūrinijos įvyksta tobuliausiu būdu, nes asmeninio susitikimo pralenkti nėra įmanoma.

Todėl čia ir kyla klausimas: ką reiškia Dievo gyvenimas mūsojoje istorijoje? Juk savaime suprantama, kad istorija turi virsti kitokia, jei Dievas gyvena joje tik kaip prasmuo, ir vėl kitokia, jei jis nužengia į ją asmeniniu pavidalu. Būdamas antistorinis savo esme, Dievas nepasineria istorijos eigoje, kaip kiekviena istorinė asmenybė; jis nėra jos nešamas; greičiau jis ją neša bei veda. Tačiau kokiu būdu? Aplinkui šį tad klausimą ir sukasi krikščioniškasis Rytų mąstymas. „Rytų teologija telkiasi aplinkui įsikūnijimo stebuklą“ [38], tačiau ne kaip atskirą įvykį, apsuptą skaidria piemenėlių nuotaika, angelams giedant, bet kaip savotišką istorijos eigos lūžį bei posūkį visiškai kitokia linkme. Kristaus gimimo valandą prasidėjo kažkas visiškai naujo. Tasai didis džiaugsmas, apie kurį kalbėjo angelas, pasirodęs piemenims Betliejaus apylinkėse, buvo ne tiek vidinis džiūgavimas, kiek objektyvinis dalykas „visai tautai“ *(Lk 2, 10)*, o per ją ir visai žmonijai. Kristaus gimimas nebuvo vienas įvykis tarp daugelio kitų, bet *pagrindinis įvykis*, aplinkui kurį tuoj pat susitelkė visa istorijos eiga. Jeigu Dievas yra čia pat su mumis, tai iš jo viskas kyla ir į jį viskas teka. Tada ir piemenys, ir karaliai keliauja jo pagarbintų (plg. *Lk 2, 15—20; Mt 2, 2—11*). *Kristaus įsikūnijimas keičia istorijos pobūdį*,— štai mintis, kuri valdo visą Rytų istorijos teologiją bei filosofiją.

Pirmas dalykas, kuris išryškėja svarstant istoriją Dievo įsikūnijimo šviesoje, yra tai, kad *Kristus yra istorijos centras arba vidurys*. Pasirodžius protestantų teologo O. Cullmanno knygai „Kristus ir laikas“ (1945), kristocentrinė istorijos samprata virto sava ir Vakarų krikščionijai. Cullmannas skelbia, kad istorijos vidurys krikščioniui glūdi ne kažkur ateityje, bet kaip tik praeityje, būtent Kristaus gimime, gyvenime ir mirtyje. Norėdami suprasti istoriją tikėjimo šviesoje, turime į ją žvelgti ne ateities, bet

kaip tik praeities požiūriu. Tik Izraelio tauta gyveno ateities perspektyvoje. Krikščionio ateitis tuo ir skiriasi nuo izraelito ateities, kad krikščioniui ateitis yra ne kas kita, kaip praeities išsiskleidimas; išsiskleidimas to, ką Kristus savo gyvenimu bei mirtimi jau pagrindė. Antrasis Kristaus atėjimas nebus naujo gyvenimo steigimas, bet jau įsteigto gyvenimo užbaigimas — anos trumpos valandėlės, apie kurią kalbėjo pats Išganytojas, atsisveikindamas su apaštalais (plg. *Jn 16, 16*) [39].

Visas šias mintis kaip tik ir randame Rytų teologų raštuose. Penkiolika metų anksčiau negu Cullmannas kalbėjo G. Florovskis beveik tais pačiais žodžiais apie Kristų kaip istorijos vidurį. „Krikščioniškoji religija,— rašo Florovskis,— yra nukreipta ne į laukiamą ateitį, bet į praeitį, ne į tai, ko *dar* nėra, o į tai, kas *jau* įvyko... Ji nukreipta į aną amžiną dabartį arba į aną dieviškąją pilnatvę, apsireiškusią mums Kristuje ir per Kristų. Žinoma, ir krikščioniškojoje religijoje esama laukimo, ir joje slypi apokaliptinis nusistatymas. Tačiau antrą kartą Kristui ateinant arba jam grįžtant, bus įvykdyta tik tai, kas įvyko pirmuoju atėjimu ir kas jau vyksta bei vykdoma pasaulyje. Išganymas jau yra juk atliktas. Žmogiškoji būtis jau atitiesta, jau išgydyta, jau išlaisvinta — nors dar tik savo pradmenyse“ [40]. Tai reiškia, istorija nebeeina Kristaus linkui kaip Izraelio tautoje. Po Kristaus istorija teka iš jo kaip iš centro. Kristus stovi viduryje tarsi siena ir skiria istoriją į dvi dali: prieš įsikūnijimą kaip istorijos tikslą ir po įsikūnijimo kaip istorijos šaltinį. Istorija negali Kristaus pralenkti: ji arba jo siekia, arba iš jo plaukia. Kristus krikščioniui niekad nėra nei gryna ateitis kaip Izraelio tautai, nei gryna praeitis kaip liberalizmui. *Kristus yra Didžioji Dabartis,* apimanti tiek praeitį, tiek ateitį, nes jis yra nuolatos — vakar, šiandien ir rytoj. Jis yra amžinai dabartinis, vadinasi, niekad neperžengiamas, niekad nepašalinamas, niekad nepralenkiamas.

Šį amžiną Kristaus buvimą istorijoje ir jo dabartį kaip visų laiko dimensijų santalką ypač išryškino L. Karsavinas (1882—1958), ilgus metus dėstęs istoriją Lietuvos universitete ir Lietuvoje išleidęs pagrindinius filosofinius savo veikalus [41]. Pasak jo, „įsikūnijimas yra ne tik formalus istorijos vidurys (ta prasme, kad juo baigiame bei pradedame skaičiuoti istorijos amžius.— *Mc.*), bet jis yra ir realus istorinės dinamikos centras, ir kartu ontologinis istorinio buvimo telksnys (sredotočije). Jėzus Kristus yra

dievažmogiškasis istorijos šaltinis, iš kurio teka visos srovės tiek į praeitį, tiek į ateitį“ [42]. Kitoje vietoje Karsavinas teigia: „Jėzus Kristus sudaro tikrą pasaulio istorijos vidurį ir viršūnę. Tik per jį istorija darosi galima ir tikra būtent ta prasme, kad tik su Kristumi prasideda tiek dabartis, tiek ateitis, tiek praeitis“ [43]. Su Kristumi prasideda „laikas ontologine prasme ir skyla į tris kategorijas: viena iš jų slenka priekin ir virsta ateitimi, antroji teka atgal ir virsta praeitimi, trečioji pasilieka visados kaip dabartis ir yra identiška su mūsų gyvenimu, taip kad Kristus mums nėra nei tik praėjęs, nei tik ateisiąs, bet visados dabartinis“ [44]. Ir kaip tik šioje amžinoje dabartyje mes tampame su Kristumi „realiai viena“ (t. p.). Kristus yra mums, pasak Karsavino, artimesnis negu mūsų amžininkai; jis yra mums visiškai tikrai apčiuopiamas bei regimas, nors ir gyveno Palestinoje Augusto ir Tiberijaus laikais. Tai nėra tiktai moralinis artumas atsiminimo ar tradicijos prasme; tai ontologinė Kristaus kaip laiko santalkos dabartis ir tuo būdu kaip istorijos vidurys, iš kurio niekados negalima išeiti. Kristus neplaukia su laiko tėkme, bet jis laiko laiką savimi ir todėl pasilieka visados čia pat: „Visas dienas iki pasaulio pabaigos“ *(Mt 28, 20)*.

Kristaus kaip istorijos centro samprata įgalina mus geriau pajausti ir Rytų krikščionio eschatologinę nuotaiką, kuri sudaro vieną iš ryškiausių Rytų Bažnyčios žymių, kuri tačiau labai dažnai yra klaidingai aiškinama. Galima sutikti su A. Kartaševo pastaba, kad Rytų krikščionys, pirmoje eilėje rusai, geriausiai suprato ir džiaugsmingiausiai priėmė apaštalo Pauliaus žodžius „čia mes neturime pastovaus miesto, o ieškome būsimojo“ *(Žyd 13, 14)*; kad rusai yra „mūsų laikų tesalonikiečiai“, taip aistringai laukią antrojo Kristaus atėjimo, jog juos reikią net raminti, kad nesibaimintų, „esą Viešpaties diena esanti arti“ *(2 Tes 2, 2)* [45]. Taip pat tiesa, kad Rytų krikščionis, ypač tikintysis rusas, yra „didysis keliauninkas“, einąs „amžinojo Miesto linkui“ [46]. Juk net ir N. Berdiajevas, tasai aistringas žmogiškosios kūrybos bei kultūros gynėjas, sako apie save patį, kad jis esąs „neįsišaknijęs pasaulyje“ ir kad šis neįsišaknijimas sudaręs giliausią jo pasaulėjautos pagrindą; kad jis niekados nebuvęs atsidėjęs „pasauliui tirti“: jam rūpėję tiktai „pastarieji dalykai“ [47]. Eschatologinė arba galo nuotaika bei jo laukimas Rytų krikščionims iš tikro yra būdinga.

Tačiau būtų klaida rytietiškąją eschatologiją gretinti su izraelitų tautos eschatologija, tai yra su tokiu galo laukimu, kuris remiasi gryna ateitimi ir ja gyvena giliausia savo esme. Rytų krikščionijos eschatologija yra atremta ne į ateitį, bet kaip tik į praeitį, į tą nuolatinį Kristaus pasilikimą su mumis „visas dienas" *(Mt 28, 20)*. Juk Bažnyčia savo istorijoje yra ne kas kita, kaip „įsikūnijimo sklidimas laike"; vadinasi, „Bažnyčiai paskutinieji dalykai jau yra virtę dabartimi": jie nėra tiktai pažadas, kuris dar turi įvykti; „Dievui tapus žmogumi, pasaulio galas yra jam imanentinis"; mūsų epocha, tai yra epocha po Kristaus, jau yra „pastarasis tarpsnis" arba anoji „paskutinė valanda", apie kurią kalba šv. Jonas savo laiškuose *(1 Jn 2, 18)* [48]. Antrojo Kristaus atėjimo laukimas, toks ryškus Rytų krikščionijoje, turi visai kitą prasmę negu laukimas jo pirmojo atėjimo Izraelyje. Antrasis atėjimas bus juk tik pirmojo atėjimo užbaigimas. Nėra jokios lygiagretės tarp Mesijo kaip įsikūnijusio Dievo ir Kristaus kaip pasaulio Teisėjo laikų pabaigoje, nes šie du įvykiai yra du poliai tos pačios išganymo istorijos, kuri trunka nuo pasaulio pradžios ir antruoju Kristaus atėjimu kaip tik bus užbaigta.

Rytų krikščionis laukia šios užbaigos todėl taip ilgesingai, kad šiuo veiksmu bus galutinai įvykdytas pirmykštis pažadas, duotas žmogui dar rojuje, būtent sutrinti gundytojo galvą (plg. *Pr 3, 15)*. Juo bus duotas „atsakymas į visus šios epochos kentėjimus, į gyvenimo klausimus, į susiskaldymą, nežinojimą ir tragiškas sunkenybes" [49]. Tačiau visa tai bus ne koks nors atskiras, specialus įvykis, bet tik visiškas išskleidimas to, kas prasidėjo įsikūnijimo akimirką ir kas vykdoma visą istorijos metą, bet vis netobulai, vis negalutinai, vis gresiant pavojui atkristi atgal. Logos įsikūnijimas yra pagrindas šiam galutiniam užbaigimui. Jeigu tad Rytų krikščionys ir karštai meldžiasi „ateik, Viešpatie Jėzau" *(Apr 22, 20)*, tai jie tai daro niekad nepamiršdami, kad Jėzus esmėje jau yra atėjęs, kad jis yra centras, kad jo žodžiai ant kryžiaus „atlikta — consumatum est" *(Jn 19, 30)* tikrai reiškia *įvykdymą*. Be abejo, kai kurios rytietiškojo maldingumo formos, kaip atsiskyrėliai, juokdariai Kristuje (jurodivyj), keliauninkai, sudaro įspūdį, esą dabartinė istorija yra niekai, o vertinga yra tik tai, kas dar turi ateiti. Tačiau pati Rytų Bažnyčia yra visados kovojusi su šių formų vienašališkumais, neleisdama žeminti istorijos kaip Kristaus dabarties

laike bei erdvėje. Kristus kaip istorijos vidurys yra pagrindinė idėja rytietiškoje istorijos teologijoje.

Kita idėja, kylanti iš Kristaus kaip istorijos vidurio, yra *laiko pobūdžio pakitimas,* Išganytojui atėjus žemėn. Šią idėją Rytų mąstytojai pabrėžia taip lygiai, kaip ir nuolatinį Kristaus buvimą istorijos vyksme. Jau Origenas teigė, esą Kristus nuvainikavo graikiškąjį eoną (aion). Ką tai reiškia? Graikiškasis žodis „eonas" paprastai yra verčiamas „laiku", „laikotarpiu", „amžiumi". Iš tikro tačiau šis žodis pažymi ne tiek laiko ilgį, kiek laiko tėkmės *būdą.* Tai labai aiškiai matyti Heraklito aforizmuose. Į klausimą, kas yra eonas, Heraklitas atsako: „Tai žaidžiantis, kauliukus dėstantis ir vėl ardantis vaikas" [50]. Tuo Heraklitas nori pasakyti, kad eono žaismo esmė glūdinti nuolatiniame kartojime. Žaisdamas kauliukais, jis juos stato ir ardo, stato ir ardo — ligi begalybės. *Eonas dėlioja laiko momentus.* Tuo būdu laiko tėkmė eono rankose įgyja labai savotišką būdą: ji darosi betikslė, kadangi ji yra nuolatinis kartojimasis — kaip ir kiekvienas žaismas. Graikiškoji eono sąvoka, Heraklito pavaizduota žaidžiančio vaiko prasmenimis, labai gražiai išreiškia laiko tekėjimą ne į kurį nors tikslą, bet nuolatinį jo grįžimą į tą patį tašką.

Be abejo, graikai pirmieji suvokė savotišką žmogaus vietą pasaulio sąrangoje, kildindami jo sielą iš antpasaulinės srities (Platonas), kurioje ji gėrėjosi tobulomis idėjomis ir dabar tebegyvena anais atsiminimais. Graikai taip pat buvo pirmieji, kurie suprato istoriją kaip žmogaus žygį ir pradėjo ją aprašinėti. Ir vis dėlto jie nepajėgė atpalaiduoti žmogaus nuo gamtinių jėgų. Priešingai, jie kaip tik ji palenkė šioms jėgoms, sukurdami *likimo* idėją, apimančią ne tik žemę, bet ir dangų, ne tik žmones, bet ir dievus. Istorija yra, tiesa, žmogaus žygiai, bet šie žygiai paklūsta aukštesnei galybei, valdančiai žmogų ligi pat jo vidaus gyvenimo. Niekas — net nė dievai — negali ištrūkti iš šios galybės rankų. Tai akla jėga, veikianti be atodairos, dėsningai, nepermaldaujamai. Tai esmėje gamtinė jėga — be meilės, be sąmonės, aklas dėsnis kaip ir visur gamtoje. Graikiškasis žmogus nepajėgė dar jaustis kaip tikroji gamtos priešginybė. Greičiau jis jautėsi kaip jos dalis, kuri veltui mėgina išsiveržti iš gamtinės visatos dėsningumo.

Šis dėsningumas valdė todėl ir žmogaus istoriją. Istorija, graikų pažiūra, buvo ne vyksmas šalia gamtos, bet pačioje gamtoje. Tai buvo *kosmologinis* vyksmas. Štai kodėl istorija buvo apspręsta gamtos ritmo. Tačiau kadangi

gamtos ritmas yra nuolatinis kartojimasis, todėl grįžimo bei kartojimosi idėja valdė ir graikų pažiūras į istoriją. Istorijoje nėra tikros ateities; joje nėra nieko esmingai naujo. Visa, kas ateityje įvyks, įvyks pagal tą patį būdą ir tuos pačius dėsnius kaip ir praeityje. Ateitis bus tik praeities grįžimas. Fr. Nietzsche's žodžiai „visa praeina ir visa grįžta, amžinai sukasi būties ratas" gali būti santrauka visos graikiškosios istorijos filosofijos. Būdinga, kad Nietzsche šiuos žodžius deda į gyvulių lūpas: juos taria susirgusį Zaratustrą slaugantieji miško žvėrys [51], vadinasi, gamtos padarai, nes gamtoje iš tikro viskas praeina ir viskas grįžta; gamtos būties ratas sukasi nuolatos; gamtos būsena yra kartojimasis. Eonas, tasai kauliukais žaidžiantis vaikas, apsireiškia gamtoje ryškiausiai; čia jo žaismas vyksta be galo: gimimas ir mirtis, diena ir naktis, žiema ir vasara, dargana ir giedra eina viena po kitos jo rankose. Istorijos tėkmės forma buvo graikams apskritimas. Viskas eina ratu, viskas grįžta į tą pačią vietą, iš kurios buvo išeita. Nesvarbu, kad šis ratas yra milžiniškas, kad atskiras žmogus ir net atskira tauta jo aprėpti negali ir todėl kartojimosi nepastebi, manydami pergyvenąs kiekvieną sykį vis kažką nauja. Mąstytojui tačiau yra aišku, kad rato dydis esmės nekeičia: apskritimas lieka apskritimas, net jeigu jam apeiti ir reiktų milijardų metų. Sykį apėjus, prasideda kartojimasis be prasmės ir be tikslo.

Šį tad graikiškąjį (kartu ir indiškąjį) laiko pobūdį, vaizduojamą apskritimu ir todėl nuolatos besikartojantį, Kristus ir pakeitė iš esmės. Istorija ėjo graikams ratu todėl, kad ji neturėjo taško, į kurį ji artintųsi ir kuris ją apspręstų. Laikas neturi ateities, jeigu jis neturi tikslo; o neturėdamas tikslo, jis savaime eina ratu. Tačiau dieviškojo Logos įsikūnijimas kaip tik ir yra toksai laiko tikslas. Kaip amžinasis Tėvo nutarimas, Logos įsikūnijimas lenkė į save visus istorinius amžius: *prieš Kristų istorija ėjo jo gimimo linkui.* Kaip pažadas vėl ateiti ir teisti visas tautas bei gimines (plg. *Mt 25, 32*), Kristus traukia į save irgi visus amžius: *po Kristaus istorija eina jo teismo linkui.* Tuo būdu Kristus padaro, kad istorijos tėkmė virsta linijine: kūrimas, atpirkimas, perkeitimas yra tie trys taškai, kurie istoriją pradeda, ją veda ir ją atbaigia. Įsikūnijimo šviesoje laikas yra vienkartinis. Jokio kartojimosi, jokio grįžimo į tą patį tašką nėra ir negali būti. Istorijos ritmas nebėra gamtos ritmas, nes jis vyksta nebe gamtoje, bet

žmogaus gyvenime, kuris esmėje yra ne kas kita, kaip laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu. Tuo būdu Kristus, kaip Origenas sako, ir nuvainikavo graikiškąjį eoną: laikas Kristaus šviesoje nebėra kauliukais žaidžiantis — juos ardantis ir vėl statantis — vaikas. Laikas yra vienkartinis žmogaus buvimas Dievo akivaizdoje, Dievo ne kaip kosminės jėgos, ne kaip aklo likimo, bet įsikūnijusio Dievo Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Laiko vienkartiškumas yra esminė jo žymė krikščioniškojoje istorijos teologijoje.

Savo knygoje „Gyvenimo prasmė" (1918) E. Trubeckojus (1863—1920) rašo, kad „Kristuje gyvenimas liaujasi buvęs nuolatinis ratas (circulus vitiosus). Kryžiaus pergale buvo pašalinta bloga amžinybė ir nuolatinis mirties grįžimas. Priešingai Dionisui ir kitiems gamtinių religijų dievams, kurie periodiškai miršta ir keliasi, Kristus mirė ir prisikėlė tiktai vieną kartą; jame buvo panaikintas anas visuotinis periodinės mirties dėsnis" [52]. Tačiau kaip tik šiuo vienkartiniu savo prisikėlimu Kristus pagrindė gyvenimą irgi kaip vienkartinį vyksmą. Mes gyvename ir mirštame tik kartą, nes ir Kristus gyveno ir mirė tik kartą. Mes prisikelsime, nes ir Kristus prisikėlė. Mes gyvensime amžiną gyvenimą be mirties, nes ir Kristus tik kartą prisikėlė ir gyvena amžinai. „Pasaulis pasieks būtinai savo galą — ne ta prasme, kad jis nustotų iš viso buvęs, bet ta, kad jis pasieks savo būties pilnatvę" [53]. Amžinybė, kaip ją supranta Krikščionybė, yra ne begalinė laiko tėkmė, bet laiko peržengimas, kai visos kitos laiko linkmės arba dimensijos (praeitis, ateitis) dingsta, o lieka viena tik dabartis. Begalinė laiko tėkmė yra gamtinė sąvoka, todėl dvasios gyvenimui visiškai netinkanti. Begalybėn tekąs laikas yra bloga amžinybė, nes ji nepergali mirties ir savo nuolatiniame pasikartojime tik parodo žemiškosios istorijos beprasmybę. Tačiau Kristus, būdamas istorijos vidurys ir judindamas visus amžius savęspi, kaip tik pergali šią blogą amžinybę, paverčia ją palaiminta amžinybe, paversdamas ir mūsų gyvenimą viena ištisa dabartimi (totum simul), kuria jis ir pats dabar yra. Būti viena su Kristumi reiškia būti jo dabartyje ir tuo būdu nemirti amžinai: „Kas tiki mane, tas turi amžinąjį gyvenimą" *(Jn 6, 47)*. Tuo būdu Kristus darosi Išganytojas ne tik atskiros sielos iš nuodėmės, bet ir visos istorijos iš jos neprasmingo kartojimosi arba iš anos begalinės laiko tėkmės. Istorijos galas kaip būties pilnatvė ir nuolatinė dabartis yra ne kažkas neigiamo, bet tai atbaigiamasis išganymo aktas. Istorija

turi turėti pabaigą, nes ji turi pasiekti savo tikslą; tik tokiu atveju ji yra prasmingas vyksmas. Skelbdamas istorijos teismą, Kristus apsireiškė kaip tikras istorijos Dievas, kuris laiko savo rankose laiko tėkmę ir veda ją savęspi.

Pakitęs laiko pobūdis ryšium su Logos įsikūnijimu suteikia istorijai po Kristaus tokį dinamizmą, kokio veltui ieškotume epochose prieš Kristų. Jau tik tas vienas dalykas, kad žmonijos gyvenimas nebėra aklas likimas, bet laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu, paverčia laiko tėkmę žmogaus veikalu. Žmogaus dalia yra ne kažkieno apspręsta iš anksto, bet ji yra jo bendradarbiavimo su Dievu pasėka. Tai dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės susitikimas. Tai maldavimas ir išklausymas, gailestis ir atleidimas, beldimasis ir atidarymas, kaip Kristus pats yra apibūdinęs žmogaus padėtį žemėje. Likimo idėjos pašalinimas ir graikiškojo eono nuvainikavimas reiškia nepaprastą žmogaus suaktyvinimą, jo jėgų paskatinimą, jo valios išbudinimą veiklai. „Gimus vilčiai, kad prasmė bus pasiekta, pajudinama visa, kas yra žmogiška: valia, jausmai ir mąstymas“ [54]. Teisingai tad N. Berdiajevas kalba apie sukilėlišką pradą krikščionio dvasioje, kuri nebepasiduoda likimui ir todėl kuria „aną audringą pasaulio istoriją, taip būdingą krikščioniškajai epochai“ [55]. Juk istorija po Kristaus nebėra gamtinės būtinybės išsivystymas. Joje veikia „prasmės dinamika“, apsprendžianti jos eigą. „Krikščionybė yra istorijos judėjimas galo linkui“, todėl ir ji pati, ir jos apspręsti amžiai „yra dinamiški aukščiausiu laipsniu“ [56].

Tačiau šis krikščioniškasis dinamizmas nėra paprastas laiko skubėjimas į galą, bet tai *laisvės atbaigimas,* glūdįs žmogaus apsisprendime ir padaręs istoriją pilną įtampos bei tragikos. Apsisprendimo metas juk yra kartu ir išsiskyrimo metas. Kristus pasirodė žemėje nešinas ne ramybe, bet kalaviju, kuris sukelia sūnų prieš tėvą, dukterį prieš motiną, marčią prieš uošvę ir žmogaus namiškius padaro jo priešais (plg. *Mt 10, 34—36*). Apsisprendimas už ar prieš Kristų veikia lyg magnetas: jis traukia vieną prie kito to paties nusistatymo žmones ir stumia vieną nuo kito priešingo nusistatymo. Kristus veikia istorijoje kaip bendruomenę kuriąs veiksnys ir skelia žmoniją į dvi stovyklas, dar daugiau: *į dvi kariuomenes.* Tiek Kristus, tiek jo priešininkas yra kovotojai per savo šalininkus, ir iš šitos kovos kaip tik ir kyla istorijos galas (plg. *Apr 13,*

7; *19, 13—21*). Štai kodėl V. Solovjovas Evangelijos skleidimą pasaulyje ir aiškina ne kaip paprastą tautų supažindinimą su Krikščionybe, bet kaip „žmonijos pastatymą prieš dilemą: priimti arba atmesti pažintą tiesą"; tik šiuo atveju Evangelijos platinimas įgyja „eshatologinę reikšmę", virsdamas laiko pilnybės ženklu, kuris skelbia antrąjį Kristaus atėjimą [57].

Nuosekliai tad Rytų krikščionys yra įsitikinę, kad Kristaus įsteigtoji Bažnyčia niekados žemėje negali laimėti bei triumfuoti. Nors Bažnyčia ir yra dievažmogiškumas, apimąs visą būtį kaip ir pats Kristus, tačiau ji negali virsti istorijos eigoje *įvykdyta* Dievo Karalyste; ji visados gali būti tik *tampanti* Dievo Karalystė. Iš vienos pusės, ji, tiesa, pašventčia žmoniją ir net visą kosmą, iš kitos — ji yra spaudžiama, ujama ir persekiojama. Kaip istorinė apraiška Bažnyčia niekad negali pasiekti galutinės pergalės žemėje, nes Bažnyčios likimas istorijoje priklauso nuo žmonijos apsisprendimo Kristaus atžvilgiu, o šis apsisprendimas nėra vieningas, kas Bažnyčią visados padaro tik dalinę, bet ne visuotinę [58]. Savo gyvenimo pabaigoje V. Solovjovas buvo giliai įsitikinęs, kad Kristaus klausimas „o žmogaus Sūnus, kai ateis, ar jis ras tikėjimą žemėje?" *(Lk 18, 8)* turįs būti atsakytas neigiamai, kad tikėjimo būsią labai nedaug ir kad krikščionys sudarysią tik nereikšmingą mažumą, o dauguma seksią antikristu [59].

Ši nuojauta kaip tik ir padaro, kad Rytų Bažnyčia niekad nesistengia siekti istorijoje kokio nors ypatingesnio laimėjimo. Nuostabiu ramumu ji sutinka persekiojimus ir didele kantrybe juos neša. Rytų Bažnyčia nepalaužiamai tiki Kristų kaip istorijos Dievą ir laukia galutinės jo pergalės laikų pabaigoje. Tačiau kenotinį Išganytojo pavidalą, aną tarno pavidalą ji perkelia į savo pačios istorinę egzistenciją, žinodama, kad kryžius laukia ne tik Kristaus, bet kad jis laukia ir Bažnyčios: ana kančios taurė, jaudinusi Jėzų Alyvų kalne, negali praeiti nė pro Bažnyčią (plg. *Mt 26, 42*). Be abejo, Bažnyčiai reikia didelio nusižeminimo ir pasivedimo Viešpaties valiai, kad ji galėtų iš vidaus šią taurę priimti, kaip kad ją priėmė irgi ne be gilaus liūdesio Išganytojas (plg. *Lk 22, 42—44*). Tačiau tai vienintelis jos kelias istorijos eigoje. Rytų Bažnyčia tai žino labai gerai, todėl ji nesiduoda sugundoma jokio triumfalizmo ar optimizmo. Ji žino, kad Bažnyčia suspindės visu savo grožiu „kaip sužadėtinė" *(Apr 21, 2)*, tačiau tai įvyks tiktai laikų pabaigoje, sudužus žemiškajai tvarkai. Kristus

pasitiks savo sužadėtinę, tačiau tuo ir baigsis jos kelias žemėje, kelias, pilnas kančios ir kraujo, priespaudos ir ašarų. O kol istorija eina savo keliu, tol Bažnyčiai belieka tik budėti ir melstis; jai belieka tik laukti ir šį laukimą įprasminti Kristaus kaip Amžinojo Kunigo aukos šventimu Dievo Namuose.

4. KRISTUS KAIP AMŽINASIS KUNIGAS

S. Bulgakovas pastebi, kad Kristaus pavadinimas Amžinuoju Kunigu paprastai yra jungiamas su žmonijos atpirkimu, kuris kaip tik ir įvyko Kristaus pasiaukojimu už pasaulį; pasiaukojimu, kuriame auka ir aukotojas yra vienas ir tas pats Asmuo, būtent — *Kristus kaip Dievažmogis.* Tuo būdu Kristus yra Kunigas iš pat pradžios ir pačia savo esme[60]. „Mes turime Vyriausiąjį Kunigą, <...> nes kiekvienas vyriausias kunigas <...> yra įstatomas žmonėms, <...> kad aukotų dovanas ir aukas už nuodėmes" *(Žyd 4, 15, 5, 1).* Si tačiau Kristaus kunigystė dažnai yra suprantama tik kaip žemiško jo gyvenimo auka ant kryžiaus Kalvarijos kalne, vadinasi, kaip vienkartinis ir pasibaigęs veiksmas. Kristus jį atliko, atidavė savo gyvybę už žmones, prisikėlė ir įžengė į dangų, kur yra apvainikuotas „garbe ir šlove" *(Žyd 2, 9).* Susidaro tad įspūdis, kad Kristus yra kunigas tik todėl, kad būdamas žemėje vykdė kunigiškąją aukojimo pareigą ir kad tik ryšium su šiuo praėjusiu žemės veiksmu jis ir šiandien tebėra vadinamas kunigu. Kitaip tariant, Kristus esąs Amžinasis Kunigas ta prasme, kaip kad išsitarnavęs mokytojas ar ministeris yra mokytojas ar ministeris ligi gyvos galvos ir net po mirties (sakysime: *profesorius* St. Šalkauskis): pasilieka titulas, bet ne pareigos. Tiesa, šis titulas yra pagrįstas tikromis pareigomis. Vis dėlto šios pareigos esančios jau atliktos.

Prieš *šitaip* tad suprastą Kristaus Kunigystę ir pasisako Bulgakovas, pastebėdamas, kad *Kristus yra aukotojas ir savo garbėje,* o ne tik žemės gyvenime; kad jis savo kunigiškąją pareigą pratęsia amžiams ir todėl yra Amžinasis Kunigas *aktualiai* ir visados (t. p.). Juk jeigu atpirkimas yra žmonijos sutaikymas su Dievu, tai šis sutaikymas yra ne tik vienkartinis veiksmas ant kryžiaus, bet sykiu ir amžinas vyksmas kaip ano sutaikymo palaikymas. Atpirkimo atveju vyksta tas pat, kas ir kūrimo at-

veju: sukurtosios būtybės yra reikalingos nuolatinio kuriančio palaikymo jų buvime, kad negrįžtų į nebūtį, iš kurios yra pašauktos [61]. Taip lygiai ir atpirktosios būtybės yra reikalingos *atperkančio* jų palaikymo, kad negrįžtų atgal į būseną prieš atpirkimą. Jeigu tačiau atpirkimas įvyko Kristaus auka, tai pasaulio palaikymas atpirkime vyksta irgi ta pačia Kristaus auka. Kaip pratęstasis būtybių kūrimas (creatio continua) niekados nesiliauja, taip niekados nesiliauja ir jų atpirkimas. Kitaip tariant, *Kristus amžinai aukojasi už pasaulį Dangiškajam savo Tėvui ir tuo būdu palaiko žmoniją atpirktoje būsenoje.* Kristus yra kunigas ne tik todėl, kad jis *sykį* pasiaukojo ant kryžiaus, bet ir todėl, kad jis *amžinai* aukojasi, būdamas garbėje; kunigiškoji jo pareiga nesiliauja niekados, nes niekados nesiliauja atpirkimo vyksmas *palaikymo* atžvilgiu. Kristus yra Amžinasis Kunigas tikra ir tiesiogine šio žodžio prasme.

Šio tad Amžinojo Kunigo auka ir yra švenčiama Rytų Bažnyčios liturgijoje. Vakarų Bažnyčioje Kristaus amžinoji kunigystė yra taip pat tikėjimo tiesa. Tačiau ši tiesa čia nėra radusi kokios nors ypatingesnės ir plačiau liturgiškai išvystytos išraiškos. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje ji yra visos liturgijos pagrindas. Rytų Bažnyčios liturgija yra ne kas kita, kaip Kristaus — *Amžinojo Kunigo* — buvimas ant mūsų altorių. Tai mintis, verta kiek giliau pasvarstyti, ypač mūsų dienomis, kai liturginė reforma ir mūsų, Vakarų krikščionių, akis kreipia į anų šventų veiksmų gilesnę prasmę. Šiuo atžvilgiu, kaip ir daugeliu kitų, Rytų Bažnyčia gali labai vaisingai papildyti mūsų pastangas ir pagilinti mūsąją liturgijos sampratą.

Kiekviena krikščioniškoji liturgija yra išganomosios Kristaus aukos šventimas. Čia sutaria visos konfesijos. Jos skiriasi tik tuo, kad nevienodai supranta šio šventimo esmę.

Protestantiškoji liturgija yra Kristaus aukos *prisiminimas.* Ji remiasi Paskutiniąja Vakariene, kai Išganytojas ėmėsi duonos, dėkojo, laužė ir kalbėjo savo mokiniams: „Imkite ir valgykite, tai yra mano kūnas, kurs bus už jus įduotas; tai darykite man atsiminti" *(1 Kor 11, 24).* Tuos pačius žodžius „tai darykite man atsiminti" jis pakartojo duodamas apaštalams ir vyno taurę (plg. *1 Kor 11, 25*). Protestantiškoji liturgija kaip tik ir švenčia šį *atsiminimą* ant savo altorių. Protestantų Bažnyčia yra taip stipriai įsižiūrėjusi į Kristaus Aukos tobulumą, kad ji neigia aukos charakterį liturgijoje, bijodama tuo pažeminti Kristaus

žygio sėkmingumą, tarsi žmonija su Dievu dar nebūtų galutinai sujungta, tarsi Kristaus aukos dar nepakaktų, jeigu jos šventimas liturgijoje būtų *tikras* aukojimas. Todėl protestantizmas švenčia savo liturgiją tik kaip atsiminimą, o ne kaip aukojimą. „Ant kryžiaus Kristus buvo auka, eucharistinėje puotoje jis yra mums valgis ir gėrimas"; Viešpaties puota „yra jo aukos atsiminimas, bet ne pati auka",— šitaip apibrėžė protestantiškąją liturgiją du protestantizmo teologai L. Osianderis ir M. Crusis savo laiškuose Konstantinopolio patriarchui Jeremijui II 1572 metais [62]. Šis apibrėžimas yra gyvas ir šiandien.

Nuosekliai tad liturginis protestantų atsiminimas neturi *ontologinio* ryšio su tikru įvykiu, nes atsiminimas nėra juk pats įvykis. Tarp protestantų liturgijos ir Kristaus aukos nėra tapatybės. Jeigu protestantų teologai ir pabrėžia, kad Viešpaties puotos metu Kristaus Kūnas esąs *iš tikro* ant altoriaus, tai šis buvimas išsisemia tik simboliais, vadinasi, Kristų apreiškia tiktai *dvasiniu*, bet ne tikroviniu būdu: duona ir vynas ant protestantų altorių tiktai *nurodo* į Kristaus Kūną ir Kraują, bet jie patys nėra šis Kūnas ir Kraujas. Protestantų Bažnyčia ypatingai pabrėžia Kristaus žodžius Paskutinės Vakarienės metu: „Kiek kartų jūs valgysite tą duoną ir gersite tą taurę, jūs *skelbsite* Viešpaties mirtį, iki jis ateis" *(1 Kor 11, 26)*. Protestantų liturgija todėl ir *skelbia* tiesiogine prasme. Ne pats aukos veiksmas čia yra Kristaus mirties skelbimas, bet liturgo *žodis*. Skelbimas tad ir sudaro „tikrąją protestantiškosios liturgijos esmę: *protestantiškoji liturgija yra Dievo Žodžio liturgija*" [63].

Katalikų liturgija neneigia nei atsiminimo, nei skelbimo žodžiu. Priešingai, Mišių maldose aiškiai sakoma, kad duona ir vynas yra aukojami *„prisiminti* Viešpaties mūsų Jėzaus Kristaus kančiai, iš numirusiųjų prisikėlimui ir dangun žengimui" (Suscipe, Sancta Trinitas). Tas pat yra ir maldoje po konsekracijos, kur sakoma, kad šią ostiją aukojame *„minėdami* to paties Kristaus, tavo Sūnaus, mūsų Viešpaties, šventąją kančią, iš numirusiųjų prisikėlimą ir garbingą dangun įžengimą" (Unde et memores). Simbolinis atperkamojo Kristaus žygio prisiminimas katalikiškojoje liturgijoje anksčiau buvo toks stiprus, jog net atskiros Mišių apeigos buvo siejamos su atskirais Kristaus kančios įvykiais, kaip tai vaizdžiai matyti senesnėse lietuviškose maldaknygėse. Tas pat reikia pasakyti ir apie *skelbimą žodžiu*. Pamokslas Katalikų Bažnyčios liturgijoje irgi

yra visais amžiais žinomas. Tiesa, jis gal nebuvo visad organiškai siejamas su Mišių apeigomis. Tačiau jis buvo sakomas beveik visados. O dabar Antrasis Vatikano susirinkimas pamokslą (homilijos forma) pavertė Mišių dalimi ir įsakė jį sekmadieniais bei šventadieniais visose bendruomeninėse bei iškilmingose Mišiose (Const. de sacra liturgia, art. 52; Instr. ad exec. const. de sacra liturgia, III, 53). Vadinasi, visa tai, ką protestantiškoji liturgija pabrėžia, turi ir kat. liturgija. O vad. Dievo Žodžio liturgijos išryškinimas pakeistose katalikų apeigose skelbimą žodžiu dar labiau sustiprino.

Tačiau katalikų liturgija nei atsiminimu, nei skelbimu neišsisemia. Šalia šių dviejų pradų ji turi dar vieną, būtent: *ji yra tikras aukojimas tos pačios kryžiaus aukos Kalvarijos kalne.* Teologiškai kalbant, katalikiškoji liturgija yra Kristaus aukos sakramentinis (nekruvinas) *sudabartinimas* (representatio; vok. Vergegenwärtigung). Tai nėra Golgotos aukos *pakartojimas,* bet jos šventimas kaip dabartinės. *Istorinis* Kristaus aukos žygis yra buvęs vienkartinis. Katalikų Bažnyčios liturgija neturi nieko bendro su stabmeldiškuoju kultu, kuriame yra švenčiamas nuolatinis gamtos įvykių kartojimasis. Ant katalikiškojo altoriaus neįvyksta nieko naujo. Tai yra ta pati auka ir tas pats aukotojas Kristus. Tik ši auka, istoriškai praėjusi, esti sudabartinama liturgijoje; ji yra perkeliama į mūsų dabartį, į mūsų erdvę bei laiką. Tai daugiau negu atsiminimas. Tai *tikras* realus įvykis, tik ne kartojimo, bet sudabartinimo prasme. Be abejo, čia pasilieka viena filosofinė sunkenybė: *laikas yra neatsukamas* (irreversibilę) — tai ontologinė tiesa. Kaip tad praeitis gali virsti dabartimi? Kaip galima praėjusį ir vienkartinį įvykį padaryti dabartinį, jo nekartojant, tai yra neatliekant esmingai naujo veiksmo? Šios sunkenybės katalikų teologija nėra nugalėjusi.

Nepaisant tačiau šio neaiškumo ir net savotiško prieštaravimo laiko ontologijai, viena yra tikra: *Katalikų Bažnyčios liturgija yra tikra auka ir tai ta pati auka kaip ir Kristaus ant kryžiaus,* tiktai aukojimo būdas yra skirtingas: ant kryžiaus jis buvo fizinis (kruvinas), ant altoriaus jis yra sakramentinis (nekruvinas). Tačiau aukojimo dovana, aukojimo veiksmas ir aukotojas yra visur tas pats Kristus. Katalikiškoji liturgija yra ne tik puota, bet ir auka, ne tik valgis, bet ir garbinimas. Duona ir vynas ant katalikiškojo altoriaus yra ne tik ženklai, rodą į Kristų,

bet ir pati Kristaus *tikrovė* jo Kūno ir Kraujo pavidalais. Katalikiškoji liturgija yra ontologiškai susijusi su Kristaus aukos žygiu kaip tapatybė. Ji yra ne tik atsiminimas, bet ir pats įvykis. Šis tad įvykis ir yra Katalikų Bažnyčios suprantamas kaip Kristaus mirties tikrasis skelbimas, „iki jis ateis" *(1 Kor 11, 26)*. Ne liturgo žodis neša Kristaus tikrovę per laiką bei erdvę, bet liturgijos aukojamasis *veiksmas*. Todėl žodinio skelbimo gali kartais ir nebūti, bet jei lieka aukojimas, liturgija išlaiko savo esmę ir pasiekia savo tikslą, nes ji skelbia Kristų tuo, ką ji daro, paversdama duoną ir vyną jo Kūnu ir Krauju. Be abejo, skelbimas žodžiu papildo ir paryškina skelbimą veiksmu. Tačiau skelbimo esmė liturgijos šventimu glūdi ne žodyje, o aukos veiksme. Tuo katalikiškoji liturgija ir skiriasi nuo protestantiškosios liturgijos.

Rytų Bažnyčios liturgija žengia dar vieną žingsnį toliau. Jos liturgijos esmę sudaro ne atsiminimas (kaip protestantizme) ir ne kryžiaus aukos sudabartinimas (kaip katalikybėje), nors abu šie pradai joje aiškiai yra. Ypač vad. proskomidija arba pasiruošimas yra perpintas atsiminimo motyvais. N. Gogolis (1809—1852) aiškina visą proskomidiją kaip vaizdą Kristaus pasiruošimo savam uždaviniui. Užtat ji esanti atliekama uždaroje altoriaus erdvėje, žmonėms nematant, nes ir Kristaus pirmasis gyvenimo tarpsnis buvo žmonių akims paslėptas [64]. Proskomidijos maldose aiškiai sakoma, kad, sakysime, duonos supjaustymas šventąja ietimi (gr. logchė; slv. kopje) ir jos atitinkamas sudėstymas ant parengties stalo yra daromas „atsiminti (eis anamnesin) mūsų Viešpačiui ir Dievui ir Išganytojui Jėzui Kristui" ir jo kančios įvykiams, kurie tolimesniame diakono ir kunigo dialoge yra liečiami: Kristaus sugavimas, jo nuteisimas, jo nukryžiavimas. Tačiau ir tolimesni bizantinės liturgijos veiksmai, kaip eucharistinių dovanų smilkymas bei pridengimas, didžioji ir mažoji procesija, Evangelijų knygos įnešimas, ženklina tą ar kitą Kristaus gyvenimo bei kančios įvykį, taip kad Konstantinopolio patriarchas Jeremijas II sako, jog liturgija esanti „Viešpaties veiklos nuo pradžios ligi galo ikona" [65], vadinasi, *atvaizdas,* kuris „visu savimi nurodo į Išganytojo atperkamąjį darbą" (t. p.).

Vis dėlto šiuo simboliniu vaizdavimu arba atsiminimo šventimu Rytų Bažnyčios liturgija taip lygiai neišsisemia, kaip ir Katalikų Bažnyčios. „Mes turime ne atvaizdą, bet Nugalėtojo Kūną",— rašo patriarchas Jeremijas II savo

atsakyme anksčiau minėtiems protestantų teologams, kurie savą liturgiją aiškina tik kaip atsiminimą, o ne kaip tikrą auką (t. p. 90). Ant Rytų Bažnyčios altoriaus vyksta „neregimas aukojimas ir pavidalų perkeitimas į patį Viešpaties Kūną ir Kraują“ [66]. Tiesa, Rytų Bažnyčia nelaužo galvos, norėdama išspręsti klausimą, kaip tai galima, kad duona ir vynas nepakeičia savo gamtinės sudėties ir vis dėlto po konsekracijos nebėra duona ir vynas, o Kristaus Kūnas ir Kraujas. Rytų teologai net prikaišioja katalikų teologams, esą šie racionaliną tikėjimo paslaptį („mysterium fidei“ — konsekracijos žodžiai!), mėgindami ją aiškinti kaip duonos ir vyno substancijos pakitimą, o akcidensų pasilikimą, kaip tai skelbia scholastinė transsubstancijos teorija; tai esą panašu į kažkokį „sakramentinį gamtamokslį“, nes tuo būdu klausimas esąs keliamas ne religiškai, bet *kosmologiškai* (ten pat). Todėl Rytų Bažnyčios teologijoje tokių teorijų nėra. Nepaisant šio atgrasinimo racionalinti Apreiškimo paslaptis, tikėjimas į Kristaus Kūno ir Kraujo *tikrovę* duonos ir vyno pavidalais sudaro rytietiškosios liturgijos pagrindą. „Visas dieviškosios liturgijos šventimas Rytų Bažnyčioje,— pabrėžia metropolitas Serafimas,— remiasi tikėjimu į tikrą Kristaus Kūno ir Kraujo buvimą ne tik dvasine bei simboline, bet ir žodine, tikra prasme“ [67]. Trumpai sakant, atsiminimo pradas jungia Rytų Bažnyčios liturgiją tiek su protestantiškąja, tiek su katalikiškąja liturgija; tikėjimas į duonos ir vyno tikrą pavertimą Kristaus Kūnu ir Krauju skiria Rytų Bažnyčios liturgiją nuo protestantiškosios liturgijos ir padaro ją bendrą su katalikiškąja liturgija.

Skelbimo momentas Rytų Bažnyčios liturgijoje yra vykdomas labai savotiškai. Nors Graikija yra buvusi senovėje iškalbos meno gimtinė, tačiau pamokslas Rytų Bažnyčioje niekados nevaidino tokio reikšmingo vaidmens kaip katalikų, o ypač protestantų Bažnyčiose. Tiesa, Trulanumo susirinkimas (692) įpareigojo visus graikų Bažnyčios dvasiškius sakyti pamokslus, ir jie, atrodo, šią pareigą bus ėję gana stropiai; net Bizantijos imperatoriai rašydavo pamokslus ir liepdavo juos perskaityti žmonėms didžiojoje Konstantinopolio katedroje Hagia Sofija [68]. Taip pat Rytų Bažnyčia visados yra turėjusi didelių pamokslininkų, pradedant šv. Jonu Chrizostomu ir baigiant Maskvoje mirusiu metropolitu Nikolajumi (m. 1961), kurio du tomai pamokslų bei kalbų yra išleisti Maskvos patriarchato [69]. Tačiau ne šis oficialus įpareigojimas ir ne atskiri pamoksli-

ninkai sudaro *nuotaiką,* kurioje skleidžiasi Dievo žodžio vaidmuo, o pats šio žodžio priėmimas iš žmonių pusės ir perteikimas iš dvasiškių pusės. Ir štai šio priėmimo bei perteikimo kaip tik ir stokoja Rytų Bažnyčia. Kadangi parapijas valdantieji Rytų Bažnyčios kunigai, kaip žinome, yra buvę menko išsilavinimo, apsikrovę šeimomis, apsunkinti pragyvenimo rūpesčiais, todėl jų pamokslai paprastai nepasiekė reikiamo lygio nei turinio, nei formos atžvilgiu, taip kad tikintieji jų nemėgo ir jų vengė, net reikalaudami jų nesakyti, o tik paskaityti jiems skyrelį iš Šventraščio [70]. Ypač Rusijoje pamokslas buvo smukęs — tiek dėl kunigų nepasiruošimo, tiek dėl caro valdžios kontrolės, reikalaujančios pamokslą paruošti raštu ir įteikti jį iš anksto cenzūrai. Šiuo tad atžvilgiu pamokslas kaip skelbimo forma Rytų Bažnyčioje yra liturgijai dar labiau atsitiktinis negu anksčiau Katalikų Bažnyčioje.

Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia sava liturgija — ir *žodžiu,* ne tik veiksmu — neskelbia Viešpaties mirties, „iki jis ateis" *(1 Kor 11, 26.).* Žodinis skelbimas bizantinėje liturgijoje randamas labai ryškiai, tačiau ne pamokslo, o *himno forma.* Vakarų Bažnyčioje (tiek katalikų, tiek protestantų) skelbimas susiklosto kalbos pavidalu. Rytų Bažnyčioje jis įgyja visų pirma poezijos pavidalą. Bizantinės liturgijos tyrinėtojai jau seniai yra atkreipę dėmesį, kad šalia ištraukų iš Šventraščio, šalia maldų ir prašymų rytietiškojoje liturgijoje labai didelį vaidmenį vaidina himnai. Himnai yra žinomi ir Katalikų Bažnyčios liturgijoje, tačiau jie čia yra gana skurdūs. Išskyrus kunigų kalbamą brevijorių, kuriame kiekviena valanda turi po vieną himną, Mišių liturgijoje himnai pasitaiko labai retai. Tuo tarpu Rytų Bažnyčios liturgijoje himnų tiek gausu, kad neperdedant galima teigti, esą visa ši liturgija yra ne kas kita, kaip viena ištisa himnologija. Ši himnų gausa ir padaro, kad bizantinė liturgija yra esmingai giedama, o ne kalbama, nes himnas reikalauja giesmės pačia savo prigimtimi.

Savo turiniu šie bizantinės liturgijos himnai, kaip juos prasmingai vadina H. G. Beckas, yra „eiliuoti pamokslai" [71]. Tai dogmų skelbimas, dorinis pamokymas, ginčas su erezijomis, istorinių įvykių minėjimas, net nevengiant tikrinių vardų su jų gyrium ar peikimu. Visa tai, ką Vakarų Bažnyčia skelbia pamokslu, Rytų Bažnyčia yra įaudusi į savo liturginius himnus. Nenuostabu todėl, kad šie himnai pamokslą ne sykį atstoja ir tikinčiuosius net ge-

riau pamoko negu prastas pamokslas. Juk šie himnai yra sukurti pačių didžiausių Rytų Bažnyčios poetų (Romanos, Andrius iš Kretos, Teofanas, Juozapas Himnografas, Jonas Damaskietis, Kalikstas Ksantopulas). Net ne vienos poetės moters kūriniai buvo Rytų Bažnyčios įimti į liturgiją (Kasija, Tekla, Paleologina). Būdami tikri poetiniai kūriniai, šie himnai pasižymi vidine dramatika, puikiais vaizdais, nuostabiai į atmintį stringančiais palyginimais, stipriomis priešginybėmis, palyginimais, žodžiu, visu tuo, kas žmogaus sielą pagauna ir ją įtaigoja. Jie todėl ir atlieka pamokslo uždavinį. Pamokslo apleidimas Rytų Bažnyčioje turi tad visai kitą prasmę negu Vakarų Bažnyčioje, nes himnai papildo pamokslo spragą. Šalia himno pamokslas visados atrodo pilkas, nes kasdienos žodis paprasto, dažnai menkai išlavinto kunigo lūpose niekados nebus toks puikus krikščioniškosios tiesos nešėjas, kaip įkvėptas žodis poeto lūpose.

Jokio tad prado Kristaus aukos šventime Rytų Bažnyčios liturgija nestokoja: nei atsiminimo, nei aukojimo, nei skelbimo. Ir vis dėlto visais šiais pradais rytietiškoji liturgija neišsisemia, nes jos esmė glūdi kur kitur. Tai, kas Rytų Bažnyčios liturgiją skiria tiek nuo katalikiškosios, tiek nuo protestantiškosios liturgijos, yra šventimas amžinosios Kristaus aukos danguje. Tai ne istorinės aukos Kalvarijos kalne sudabartinimas, bet dangiškosios aukos apreiškimas ant žemiškojo altoriaus. Dogmatinis Rytų liturgijos pagrindas ir šaltinis yra ne Paskutinė Kristaus Vakarienė Jeruzalėje, ne jo mirtis ant kryžiaus Golgotos kalne, bet anoji apreiškimo tiesa, kad Kristus kaip Vyriausiasis Kunigas, būdamas garbėje, aukojasi už mus dangiškajam Tėvui per amžius. Tai naujas Kristaus aukos *momentas,* kurio savo liturgijoje neiškelia nei protestantizmas, nei katalikybė. Kristaus išganomoji auka yra viena vienintelė ir ta pati tiek Paskutinės Vakarienės metu, tiek Kalvarijos kalne, tiek dabar danguje. Tačiau joje esama įvairių atžvilgių, kurių šviesoje ji gali būti pergyvenama ir tuo būdu liturgiškai švenčiama. Ją galima *atsiminti* kaip buvusią, ją galima *sudabartinti* kaip praėjusią, ją galima galop *apreikšti* kaip dabartinę, nes kiek ji yra istorinė, ji yra iš tikro praėjusi ir vienkartinė; tačiau kiek ji yra vykdoma danguje prieš dangiškojo Tėvo sostą, tiek ji yra amžina ir dabartinė. Kiekvieną iš šių atžvilgių arba momentų galima paversti liturgija. Protestantai savo liturgiją grindžia atsiminimu ir todėl Kristų tik simbolizuo-

ja. Katalikai sava liturgija Kristaus auką Kalvarijoje sudabartina ir todėl tiki tikrą Kristaus buvimą duonoje ir vyne. Stačiatikiai apreiškia savo liturgijos veiksmais amžinąją Kristaus auką danguje ir pagal tai tvarko liturgijos sąrangą.

Šitokiai Kristaus aukos ir tuo pačiu liturgijos samprata pagrindo teikia šv. Paulius savo laišku žydams. Šiame laiške apaštalas mėgina parodyti žydams jų klaidą, padarytą Kristų atmetant ir remiantis tiktai Senojo Įstatymo aukomis. Šios aukos, tiesa, turi išganomąjį pobūdį, tačiau jos yra netobulos, todėl turinčios būti nuolatos kartojamos. Tuo tarpu Kristus atėjo, „kad permaldautų (Dievą) už tautos nuodėmes" *(Žyd 2, 17)*, pasidarydamas šiam tikslui „visu kuo panašus į brolius" *(t. p.)*, kad galėtų kentėti, būti gundomas ir tuo būdu padarytų „tobulą jų išganymo vykdymą" *(2, 10)*. Išganymo vykdymas yra tačiau auka. Šv. Paulius stipriai pabrėžia, kad nuo aukos pobūdžio priklauso kunigystės pobūdis, o nuo kunigystės pobūdžio priklauso įstatymo pobūdis. Melchizedeko auka buvo kitokia negu deginamosios Senojo Testamento aukos; Melchizedeko auka buvo Kristaus aukos panašybė, tačiau tik panašybė, todėl švystelėjusi ir praėjusi. Melchizedekas pasirodė istorijoje tarsi meteoras: „be tėvo, be motinos, be giminės, be dienų pradžios ir be gyvenimo galo" *(Žyd 7, 3)*, tarsi išimtas iš istorijos rėmų, bet kaip tik todėl „padarytas panašus į Dievo Sūnų" *(7, 3)*, kuris taip pat pasirodė istorijoje, būdamas antistorinis savo esme. Melchizedekas yra kunigas kitokia prasme negu iš Aarono kilusieji kunigai. Todėl ir žydų įstatymas yra kitoks (Melchizedekas nebuvo žydas), „nes pasikeičiant kunigystei reikia, kad pasikeistų ir įstatymas" *(7, 12)*.

Kristui atėjus, įstatymas kaip tik ir pasikeitė, nes pasikeitė auka. „Kristus, atėjęs kaip Vyriausiasis būsimųjų gėrybių kunigas, <...> ne ožių ar veršių krauju, bet savo krauju įėjo vieną kartą už visus į šventyklą, radęs amžiną atpirkimą" *(9, 11—12)*. Senojo Testamento kunigai aukojo Viešpačiui *daiktus* gyvulių ar javų pavidalu. Kristus paaukojo *pats save*. Senojo Testamento aukos turėjo būti atnaujinamos kasdien. Kristaus auka yra vienkartinė. Senojo Testamento kunigai mirė, todėl jų turėjo būti daug. Kristus gi „pasilieka per amžius" ir todėl pats vienas „gali išgelbėti amžinai tuos, kurie artinasi per jį į Dievą" *(7, 24—25)*. Kaip Kristaus asmeninė auka yra nepalyginamai aukštesnė už Senojo Testamento daiktines aukas, taip

neapsakomai yra aukštesnė ir jo kunigystė: Kristus „yra naujos sandoros tarpininkas“ *(9, 15)*, pakeitęs senąją sandorą savo auka ir savo kunigyste.

Tačiau Kristaus auką ir jo kunigystę šv. Paulius neišsemia auka ant kryžiaus *kaip vienkartiniu istoriniu įvykiu*. Prisikėlęs ir dangun įžengęs Kristus taip pat yra aukotojas ir todėl kunigas. „Mes turime tokį Vyriausiąjį Kunigą, kursai sėdosi didenybės sosto dešinėj danguje, tarną šventyklos ir tikrosios padangtės, kurią ištiesė Viešpats, ne žmogus. Nes kiekvienas vyriausias kunigas yra įstatomas atnašauti dovanų ir aukų. *Todėl reikia ir šitam (Kristui) turėti ką nors, ką jis atnašautų“ (8, 1—3)*, būtent: „pats save nesuteptą Dievui“ *(9, 14)*. Ir kitoje vietoje: „Jėzus įėjo ne į rankų darbo šventyklą, tikrosios paveikslą, bet į patį dangų dabar užtarti (appareat, vulg.) mus Dievo akivaizdoje“ *(9, 24)* ir tuo vykdyti amžiną atpirkimą, „nes jis yra visuomet gyvas, kad mus užtartų“ *(7, 25)*. Tuo būdu Kristus „turi amžiną kunigystę“ *(7, 24)*, nes amžinai aukoja ir amžinai mus gelbsti bei išgelbėtus palaiko. Kitaip tariant, *amžinasis Kristaus buvimas garbėje yra ne kas kita, kaip nepaliaujamoji kunigiškoji tarnyba aukojimo prasme*. Šv. Paulius visur pabrėžia, kad tai yra ta pati auka, kurią Kristus savo Tėvui paaukojo ant kryžiaus (plg. *Žyd 7, 27; 9, 25—28*). Danguje ši auka nėra pratęsiama laiko prasme, bet ji yra perkelta iš laiko į amžinybę, todėl pasilieka visados dabartinė: Kristus aukojasi amžinai, todėl yra kunigas per amžius.

Nuostabiausia tačiau yra tai, kad Kristus savo kunigystę, pasak šv. Pauliaus, visa pilnatve kaip tik ir išskleidžia danguje. „Jeigu jis būtų žemėje, jis net nebūtų kunigas, nes čia yra tokių, kurie atnašauja dovanas, eidami įstatymu“ *(8, 4)*. Tačiau šios pagal įstatymą aukojamos dovanos yra praeinančios, besikartojančios kasmet ir todėl nepajėgiančios „padaryti besiartinančiųjų (prie altoriaus) tobulų. Kitaip juk būtų liautasi jas atnašavus, nes vieną kartą apvalyti Dievo garbintojai nebeturėtų daugiau jokios nuodėmės sąžinėje“ *(10, 1—2)*. Šią esminę Senojo Testamento aukų silpnybę Kristus pergalėjo tuo, kad jis paaukojo pats save kaip nekaltą Avinėlį ir kad jis šią auką padarė danguje nepraeinančią. Kristaus auka nereikalinga kartoti kasmet, nes ji yra visados dabartinė. Tačiau ji yra dabartinė todėl, kad ji yra įamžinta kaip Kristaus būsena garbėje. Kaip *istorinis įvykis* Jeruzalėje Poncijaus Piloto laikais ji yra praėjusi ir nebeatsukama; tačiau kaip Kris-

taus, sėdinčio Tėvo dešinėje, *būsena* ir kaip kunigiškoji tarnyba, Kristui tekusi (plg. *8, 6)*, ji yra amžinai dabartinė, nes ir pats Kristus „pasilieka per amžius“ *(7, 24)*. Todėl ši dangiškoji Kristaus auka ir suima į save visas kitas aukas, padarydama jas neprasmingomis, jeigu jos yra aukojamos be ryšio su Kristaus auka (plg. *10, 18—26*). Visos aukos prieš Kristų buvo „dangiškųjų dalykų paveikslui ir šešėliui“ *(8, 5)*, Kristaus auka yra jau tikrovė ir tai dangiškoji tikrovė, todėl visos kitos žemiškosios aukos kaip nurodymai bei simboliai netenka prasmės, kai tikrovė yra apsireiškusi. Kaip šv. Jono Krikštytojo buvimas turėjo eiti mažyn, Kristui pasirodžius (plg. *Jn 3, 30*), ir galop visiškai išnykti, taip ir visos Senojo Testamento ir stabmeldijos aukos turėjo baigtis, įamžinus Kristaus auką danguje.

Šią tad amžinąją bei visados dabartinę Kristaus auką danguje kaip tik ir švenčia Rytų Bažnyčia savo liturgijoje. Tai, ką Kristus vykdo, būdamas garbėje, Tėvo akivaizdoje, yra apreiškiama liturgijos šventimo valandą ir leidžiama visa tai žmogui pajausti simboliniu būdu. *Rytų Bažnyčios liturgija yra amžinosios Kristaus kaip Vyriausiojo Kunigo aukos atskleidimas žemiškojo laiko kategorijose.* Rytietiškoji liturgija yra „dalyvavimas amžinojoje Avinėlio liturgijoje, švenčiamoje dangiškojoje Jeruzalėje“ [72]. Kristaus auka Rytų Bažnyčios liturgijoje nėra sudabartinama, nes ji yra amžinai dabartinė ir jokio sudabartinimo liturginiu aktu nereikalinga. Rytų Bažnyčios teologija nesusiduria su filosofiniu laiko neatsukamumo (irreversibilitas) klausimu, kurio katalikų teologai kaip tik negali išspręsti, aiškindami liturgiją kaip kryžiaus istorinės aukos sudabartinimą nekruvinu būdu. Ši sunkenybė Rytų Bažnyčios teologijoje iš viso nekyla. Kristus kaip Vyriausiasis Kunigas aukojasi dangiškajam Tėvui ir dabar, dangiškoje garbėje; šis aukojimas yra jo amžina būsena. Bažnyčiai reikia tik šį aukojimą, šią kunigiškąją Kristaus būseną nuleisti iš amžinybės į laiką ir savais veiksmais bei daiktais padaryti jį žmogui pajaučiamą. Tai Bažnyčia kaip tik ir vykdo liturgijos šventimu. Liturgijos metu įvyksta dieviškosios amžinosios tikrovės nusileidimas į žmogiškąją laikinąją tikrovę. Ta pati auka, Kristaus aukojama garbėje, liturgijos šventimo metu darosi aukojama kartu ir ant Bažnyčios žemiškojo altoriaus; liturgiją švenčiantis kunigas atsiduria „tarp angelų būrio“ ir dėkoja Dievui, kad jis teikiasi priimti „šią auką iš mūsų rankų, nors aplinkui

stovi „tūkstančiai archangelų ir milijonai angelų, nors aplinkui skraido cherubinai ir šešiasparniai, daugiaakiai serafimai“ (tyli malda prieš konsekraciją); jis prašo, kad ant žemiškojo altoriaus patiektos dovanos „būtų priimtos ir ant dangiškojo altoriaus“ (malda smilkant ir uždengiant ostiją bei taurę). Liturgija, sako S. Bulgakovas, yra „dieviškieji laiptai, kuriais dangun įžengęs Viešpats vėl nužengia į žemę“ [73]. Liturgija pergali absoliutinę dangun žengimo transcendenciją: Mišių metu Kristus grįžta atgal, kad pasiliktų su mumis „visas dienas iki pasaulio pabaigos“ *(Mt 28, 20)*. Štai kodėl Rytų Bažnyčia ir stengiasi, kad liturgijos šventimas Dievo Namuose niekados nenutrūktų, kad tuo būdu žemiškasis laikas visados būtų pašvęstas dieviškosios tikrovės buvimu.

Giliausia tad Rytų Bažnyčios kulto prasmė ir yra apreikšti perkeistąjį buvimą liturginiais veiksmais ir į liturgiją įjungtais daiktais. Tai sena Bažnyčios Tėvų mintis, kurią gražiai yra išreiškęs šv. Jonas Chrizostomas sakydamas: „Paslaptingas stalas jau paruoštas, Dievo Avinėlis aukojamas, ugnis veržiasi iš altoriaus, cherubinai yra čia pat, serafimai skubinasi, šešiasparnės dvasios pridengia savo veidus, visi kūriniai meldžiasi su kunigu už tave. Kaip tad tu gali manyti esąs tarp žmonių čia žemėje? Juk tu esi greičiau danguje. Savo sielos akimis tu regi juk dangaus stebuklus!“ [74] Ir šiandien, po pusantro tūkstančio metų, šie žodžiai galioja Rytų Bažnyčios liturginei sampratai. Liturgija yra dangaus nužengimas į žemę, tai *teofanija* giliausia ir tikriausia šio žodžio prasme. „Dieviškoji liturgija yra dangaus vykdymas žemėje; tai tarnyba, kurios metu Dievas nepaprastai priartėja prie žmogaus, pats būdamas ir Vyriausiasis Kunigas, kuris aukoja, ir auka, kuri aukojama. Šiuo metu Dievo Namai virsta žemišku dangumi, altoriaus tarnai vaizduoja Kristų, angelus, cherubinus, serafimus ir apaštalus. Liturgija yra žemėje nuolatos vykstantis Dievo artinimasis prie žmonių giminės, tai stipriausia žmonijos užtarytoja jos išganymo reikalui“ [75]. „Kultas yra dangus žemėje; tai dvasinio grožio apsireiškimas“ [76]. „Liturgija yra žmogaus perkeitimas“ arba „paslaptingas sielos perkeitimas“ [77]. „Dievo Namai yra dangaus Karalystės patyrimas, todėl tikintieji ir gieda kartu su angelais ir dangiškosiomis galybėmis trikartį Šventas, Šventas, Šventas (trishagion)“ [78]. Tokių ir panašių liturgijos apibūdinimų yra pilna Rytų Bažnyčios teologija. Visi šie posakiai nėra moralinio, bet *dogmatinio* pobūdžio; visi

jie reiškia ne simbolinį Kristaus aukos ir visos perkeistosios būties apsireiškimą ant altoriaus, bet *tikrą realybę*. Rytietiškąją liturgijos sampratą gražiai sutraukia N. Arsenjevas (1788—1863): „Kristus yra tikrai tarp mūsų. Jo už mus paaukotas Kūnas ir jo išlietas Kraujas yra tikrai čia pat. Jis yra Avinėlis, buvęs užmuštas, o dabar visados aukojąsis Tėvui už pasaulio nuodėmes; buvęs sykį nužudytas ant Golgotos konkrečiu istoriniu laiku, o dabar amžinai aukojąsis prieš Tėvo sostą. Šia prasme perkeitimas jau yra mistinė dabartis būtent ryšium su šia mistine amžina Kristaus auka“ [79].

Amžinoji Kristaus auka danguje sudaro centrinį viso kosmo vyksmą, aplinkui kurį telkiasi ir kuriame dalyvauja visa kūrinija. Šv. Jonas apaštalas savo regėjimuose aprašo šį vyksmą, vaizduodamas Kristų, sėdintį soste ir telkiantį apie save visus padarus: *vaivorykštę,* supančią Kristaus sostą ir panašią „į smaragdą“; stiklinę *jūrą,* panašią į krištolą ir ištįsusią prie Kristaus sosto; keturis *gyvūnus,* pilnus akių visame kūne; dvidešimt keturis *vyresniuosius,* apvilktus baltais drabužiais ir turinčius ant galvų aukso vainikus; visi šie padarai „sakė be poilsio dieną ir naktį: Šventas, šventas, šventas Viešpats Visagalis, kursai buvo, kuris yra ir kuris turi ateiti“; vyresnieji, tai tardami, „parpuldavo ties sėdinčiuoju soste ir dėjo savo vainikus ties sostu“ *(Apr 4, 2—10). Kristaus auka danguje yra visuotinė ir kosminė liturgija,* kurioje dalyvauja tiek negyvieji gamtos elementai (šviesa, žaibai, griausmai, jūra), tiek gyvieji (atstovaujami čia keturių gyvūnų), tiek protingieji padarai (vyresnieji), tiek galop angelai, reiškiami septyniais švyturiais, kurie „yra septynios Dievo dvasios“ *(4, 5).* Visos šios kūrinijos viduje stovi Kristus kaip Nugalėtojas, vertas „imti gyrių, garbę ir galybę“ *(4, 11)* ir kartu „atidaryti knygą“ bei „atplėšti septynis jos antspaudus“ *(5, 4—5),* t. y. atskleisti istorijos paslaptis ir visą žmonijos ateities eigą.

Rytų Bažnyčios liturgija įsilieja į šią visuotinę liturgiją ir jungiasi su visu tuo, kas vyksta prie Kristaus sosto. Liturgija, kaip ją supranta Rytų krikščionys, yra ne tik žmogiškasis veiksmas, bet sykiu ir *kosminis vyksmas.* Ji krypsta ne tik į atskiro žmogaus sielą, patenkindama jo troškimą būti arti Dievo, bet sykiu ir į visą pasaulį, skelbdama Kristaus viešpatavimą. Pagrindinis liturgijos kaip kosminio vyksmo motyvas yra: „Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius“ *(5, 13).* G. Flo-

revskis prasmingai pastebi, kad „eucharistija yra greičiau himnas negu malda“ [80], vadinasi, greičiau garbinimas negu prašymas, greičiau pergalės giesmė negu maldavimas, nes liturgijos šventimo metu prasiveržia išganytosios kūrinijos džiaugsmas, kad Kristus nugalėjo nuodėmę bei mirtį ir kad jį tikintieji gyvens amžiais. Rytų Bažnyčia girdi šį pergalės himną ne tik žmogaus sieloje, bet ir visoje gamtinėje būtyje, nes Šv. Dvasia, kurią Tėvas, grįžus Sūnui pas jį, išliejo ant pasaulio, gyvena — Rytų Bažnyčios įsitikinimu — ne tik žmonijoje, bet ir gamtoje [81]. Kristaus išganymas apima visą kūriniją, visą kosmą tiesiogine šio žodžio prasme. Jis laužo ne tik nuodėmės galią žmogaus buvime, bet sykiu ir aną neprotingos kūrinijos vergiją, kuriai ji buvo palenkta ne savo valia ir dėl kurios ji „vaitoja ir kenčia skausmus iki šiolei“ *(Rom 8, 20)*. Štai kodėl Rytų Bažnyčios liturgija ir yra „pilna kosminio patoso“ [82], nes Kristus savo įsikūnijimu, kančia ir prisikėlimu kaip tik ir įvykdė kosme pirmykštį Dievo planą. Jeigu tad sava liturgija švenčiame šį atperkamąjį Kristaus žygį, tai jo šventimas kaip tik ir apima „visą kūriniją“; liturgijoje apjungiame „visas būties plotmes: kosminę, žmogiškąją ir angeliškąją“; joje „atsiskleidžia pasaulis kaip vienas, sujungtas, atskubėjęs į centrą“ [83]. Todėl liturgija Rytų Bažnyčioje ir yra „bendras reikalas“, kaip ją savo metu yra pavadinęs rusų religijos filosofas N. Fiodorovas (1828—1903) [84], nes juk ir išganymas yra bendras visų reikalas.

Dievo Namuose, kuriuose liturgija yra švenčiama, tikintieji šį išganymo ir kartu liturgijos kosminį pobūdį kaip tik ir pergyvena *pojustiniu būdu*. Rytų tikintysis pasijunta Dievo Namuose tarsi dangiškojoje Jeruzalėje, kurioje jį apsupa nežemiška šviesa, kasdienoje nepatirta statinio sąranga, gausi šventųjų bendruomenė, veiksmų iškilmingumas, nuostabus giedojimas bei muzikinių instrumentų pritarimas ir brangakmenių žėrėjimas iš paveikslų, iš žvakių, iš drabužių; žėrėjimas, einąs iš vidaus kaip perkeistosios būties ženklas. Rytų Bažnyčios šventyklai iš tikro nereikia „nei saulės, nei mėnulio, kad jame šviestų“, nes „Dievo skaistumas“ ją apšviečia, ir jos „žiburys yra Avinėlis“ *(Apr 21, 22—23)*. Tik vieną vienintelį kartą Vakarų Bažnyčios istorijoje šis principas buvo įvykdytas Dievo Namų statyboje, būtent *gotinėje katedroje*, nes ji, kaip ir bizantinė šventykla, buvo sukurta pagal dangiškosios Jeruzalės arba Dievo miesto idėją, taip ryškiai mums atvaizduotą šv. Jono apreiškimų knygoje (plg. *Apr 21, 10—27*).

Gotinė katedra nėra žmogaus gyvenamųjų namų atvaizdas, kaip tai yra buvę klasikinės bazilikos arba romaninės katedros atveju. Gotinė katedra neturi pavyzdžio žmogaus namuose, nes dangiškoji Jeruzalė neturi pavyzdžio žemės būtyje. Gotika yra vienintelis vakarietiškas stilius, išreiškęs dangiškosios Jeruzalės idėją architektūros statinyje [85].

Tuo tarpu Rytuose mintis, kad Dievo Namai yra iš tikrų dangiškosios Jeruzalės kaip Dievo miesto atvaizdas, yra gyva jau nuo 4-ojo šimtmečio. Istorijos eigoje ji buvo visados stropiai vykdoma. Rytų Bažnyčia yra įsitikinusi, kad pats Viešpats tiek Senajame, tiek Naujajame Testamente yra nurodęs, kaip jo Namai žemėje turį būti statomi bei įrengiami: Senajame Įstatyme pradžioje *kaip palapinė,* kol izraelitai buvo klajokliai (plg. *Iš 26, 1—37*), vėliau *kaip namai* iš kedrų (plg. *1 Kor 6, 1—38*); Naujajame Įstatyme *kaip dangiškoji Jeruzalė,* aprašyta šv. Jono apreiškime (plg. *21, 1—27; 22, 1—5*). Be abejo, Rytų Bažnyčia leidžia šventyklos statyboje naudoti įvairių stilių, tačiau kiekvienas stilius turi Dievo Namus taip paruošti, kad jie vaizduotų ne žemiškąją gyvenvietę, o dangiškąją Jeruzalę perkeistosios būties prasme. Kadangi bizantinis stilius buvo sukurtas esmingai šventyklų reikalui ir tuo būdu tapo sakraliniu savaime, nenaudojamu profaninei statybai (bizantinių pilių, tvirtovių, rūmų nėra), todėl jis ir virto labiausiai paplitusiu ir ilgiausiai išsilaikiusiu. Tačiau jis Rytuose nėra dogmatizuotas. Rusijos dievnamių statyboje jis yra patyręs gana ryškių pakaitų [86].

Nepaisant tačiau šios galimybės stiliui kisti, Rytų Bažnyčia turi aiškią Dievo Namų idėją, kurią ji teologiškai pagrindžia ir egzistencialiai vykdo, būtent: *Dievo Namai žemėje turį meninėmis priemonėmis atvaizduoti būsimąjį perkeistąjį buvimą.* Perkeistasis buvimas Apreiškimo yra vadinamas dangiškosios Jeruzalės vardu. Kadangi Kristus gyvena ir aukoja šioje dangiškojoje Jeruzalėje ir kadangi liturgijos šventimas šią kunigiškąją Kristaus būseną padaro realią ant mūsų altoriaus, tai tiek altorius, tiek toji erdvė, kurioje altorius stovi, arba žemės šventykla, turį taip pat vaizduoti dangaus šventyklą kaip amžinosios Kristaus aukos erdvę. Kristus kaip Amžinasis Kunigas, nusileisdamas liturgijos momentą į mūsąją erdvę bei laiką, turįs čia rasti irgi atitinkamą šventyklą, taip sutvarkytą, kad ji skelbtų jo garbę, kad šią garbę reikštų regimu būdu ir mūsų sielai rodyte rodytų arba bent leistų pajausti būsimosios šlovės didybę bei grožį. Tai ir yra principas,

kuris valdo Rytų Bažnyčios šventyklų statybą bei įrengimą. Rytų dievnamiai iš tikro yra Kristaus kaip Amžinojo Kunigo gyvenvietės. Jos yra, kaip A. Kartaševas pastebi, „dangaus gabalėlis“ [87]. „Mūsų šventyklos yra dangiškosios Jeruzalės paveikslai“, nes „šventykla juk yra būsimosios taikos, naujo dangaus ir naujos žemės pirmatakė (anticipacija); naujo dangaus ir naujos žemės, kuriuose visa kūrinija telkiasi apie savo Kūrėją“ [88]. Trumpai tariant, *Dievo Namai Rytų Bažnyčioje yra Dievo Karalystės ikona* [89]; Dievo Karalystės, kurioje viešpatauja Kristus kaip Amžinasis Kunigas, teikdamas dangiškajam Tėvui save patį kaip auką už visą atpirkimo reikalingą pasaulį — tiek žmones, tiek gamtą. „Įžengęs į šventyklą, tikintysis pasineria į kitą pasaulį, nepanašų į tą, kuris jį apsupa kasdienoje“ [90].

Liturgijos kaip amžinosios Avinėlio aukos šventimu Kristaus viešpatavimas pasiekia aukščiausią laipsnį. Kristus viešpatauja ne tik žmoguje kaip jo pirmavaizdis, ne tik istorijoje kaip jos centras, bet ir perkeistoje visos kūrinijos būtyje kaip jos Užtarėjas sava auka. Aukos Avinėlio esmė viešpatavimu ne tik nėra pridengiama arba susilpninama, bet priešingai, ji čia išryškėja visa savo galia. Juk Kristus viešpatauja savo meile kūrinijai, už kurią jis pasiaukojo ant kryžiaus, padarydamas šią auką amžina savo būsena Tėvo akivaizdoje. Štai kodėl Kristus ir galėjo skelbti, kad jo našta lengva ir jo jungas saldus, nes tai yra ne viršinės galios ar teisinio įstatymo prievarta, bet nusilenkimas Meilei ir iš meilės. Skleisti Kristaus viešpatavimą reiškia skleisti meilės galią žemės būtyje; galią, kylančią iš aukos ir reikalaujančią aukos.

---

[1] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 409; plg. *Solovjev V.* Duchovnyje osnovy žizni // Sobr. sočinenij.— Peterburg, 1908.— T. III.— P. 338.

[2] Plg. *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 267.

[3] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 456 ir visas skyrius „Karališkoji Kristaus tarnyba“, p. 438—468.

[4] Katalikų Bažnyčioje ši šventė irgi yra labai vėlyva, įvesta tik pop. Pijaus XI 1925 metais. Lietuvoje ji buvo švenčiama labai iškilmingai, tuo tarpu Vakarų Europoje jos prasmė pastaraisiais laikais vis labiau dyla.

[5] *Lossky V.* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 169.

[6] Plg. *Vyšeslavcev B.* Obraz božij v suščestve čeloveka // Putj.— 1935.— Nr. 49.— P. 48—71; *Frank S.* Dieu est avec nous, p. 140—151; *Zenkowsky V.* Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, p. 17—30.

[7] *Berdjajew N.* Das Problem der Anthropodizee // rinkinyje „Östliches Christentum".— T. II.— P. 246.

[8] *Berdiajew N.* Die Philosophie des freien Geistes.— Tübingen, 1930.— P. 251.

[9] *Berdjajew N.* Das Problem der Anthropodizee, p. 268.

[10] *Berdiajew N.* Die Philosophie des freien Geistes, p. 321.

[11] *Berdjajew N.* Das Problem der Anthropodizee, p. 268.

[12] *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie, p. 8.

[13] *Kabasilas M.* Das Leben in Christus, p. 147.

[14] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 258; plg. ir kitą Bulgakovo veikalą „Apokalipsis Ioanna".— Paris, 1948.—P. 337.

[15] *Frank S.* Dieu est avec nous, p. 150.

[16] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 270; plg. *Berdiajew N.* Die Philosophie des freien Geistes, p. 223; Existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen.— München, 1951.— P. 15, 108.

[17] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 161.

[18] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 161, 162.

[19] *Berdiajew N.* Die Philosophie des freien Geistes, p. 231.

[20] *Bulgakow S.* Kosmodizee // rink. „Russisches Christentum".— T. II.— P. 217; plg. *Solovjev V.* Soč.— T. III.— P. 106.

[21] *Berdjajew N.* Das Problem der Anthropodizee, p. 247.

[22] *Kabasilas M.* Das Leben in Christus, p. 196.

[23] *Garaudy R.* Communiste et catholiques l'après l'encyclique *Pacem in terris* // žurnale „Cahiers du Communisme".— Paris, 1963.— Nr. 7/8.

[24] *Skovoroda G.* Tvori.— Kijev, 1961.— T. I.— P. 30.

[25] Plg. *Skovoroda G.* Tvori.— T. I.— P. 82.— Vakarietiškai humanistinį šio mito aiškinimą yra parašęs prancūzų filosofas *Lavell L.* L'Erreur de Narcisse.— Paris, 1936.

[26] Plg. *Frank S.* Die russische Weltanschauung.— Berlin, 1926.— P. 27—28.

[27] Šią mintį Dostojevskis kartoja tiek savo romanuose (plg. *Demonai*), tiek savo užrašuose, kas rodo, kad tai buvo ne vienkartinis susižavėjimas, o gilus, visą amžių trukęs įsitikinimas.

[28] *Solowjew Wl.* Deutsche Gesamtausgabe der Werke.— Freiburg / Br., 1957.— T. II.— P. 419 (pradėta leisti *V. Silkarskio*). Mintis apie Kristų kaip apsireiškusią konkrečią tiesą Solovjovas yra išdėstęs studijoje „Teokratijos istorija ir ateitis" (1885—1887); veikalas liko neužbaigtas.

[29] *Berdiajew N.* Der Sinn des Schaffens.— Tübingen, 1927.— P. 37.

[30] *K. Jaspersas,* pavyzdžiui, sako apie Kristų: „Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra filosofiškai negalimas" (S. 225). <...> Kristus kaip „realiai apsireiškęs Dievas yra pasibaisėtinas dalykas (eine Ungeheuerlichkeit)". Pasak Jasperso, Kristus galįs būti suvokiamas tik kaip šifras (nurodymas, simbolis), o ne kaip „įsikūnijęs Dievas" (Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— München, 1963.— P. 225, 227).

[31] Šį pasakojimą autorius yra nagrinėjęs „Niekšybės paslaptyje"; čia kreipiamas skaitytojų dėmesys tik į vieną idėją, būtent: kaip Rytų krikščionis Kristumi matuoja visa, kas jam yra siūloma kaip aukščiausia vertybė.

[32] *Solovjev V.* Kratkaja povestj ob antichriste // Sobranije sočinenij.— Peterburg, 1903.— T. VIII.— P. 572.

[33] Plačiau apie tai plg. „Niekšybės paslaptis", p. 64—71, 125—144.

[34] Anksčiau negu Solovjovas šiai pažiūrai atstovavo *P. J. Čaadajevas* (1794—1856), kuris kovojo su jo laikais Rusijoje pietistų skleidžiamu bibliniu sąjūdžiu, teigdamas, esą „apgailėtina fantazija" mėginti Kristų įsprausti tarp knygos viršelių ir manyti, jog Šventraštis išsemiąs Krikščionybę. Čaadajevas pasisakė labiau už Kristaus garbinimą Šv. Sakramente negu už Biblijos skaitymą namuose (plg. *Čaadaev P. J.* Philosophische Briefe.— München, 1954.— P. 126—127; šie laiškai yra Čaadajevo rašyti prancūziškai; keturi pastarieji buvo rasti jau sovietų 1935 m.).

[35] *Solovjev V.* Čtenija o Bogočelovečestve // Sobranije sočinenij.— Peterburg, 1902.— T. III.— P. 103.

[36] *Rosanow W.* Solitaria // Ausgewählte Schriften.— Hamburg, 1963.— P. 34—35.

[37] *Florovskij G.* Bogoslovskije otryvki // Putj.— 1931.— Nr. 31.— P. 5; plg. taip pat *Verchovskoj S.* Bog i čelovek.— New York, 1956.— P. 36—37.

[38] *Tyciak J.* Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr.— Freiburg / Br., 1961.— P. 89.

[39] Plg. *Cullmann O.* Christus und die Zeit.— Zollikon—Zürich, 1948; šias mintis O. Cullmannas pastaruoju metu dar paryškino bei papildė naujoje knygoje „Heil als Geschichte".— Tübingen, 1965.

[40] *Florovskij G.* Bogoslovskije otryvki, p. 10.

[41] Plg. Peri archón (krikščioniškosios metafizikos pagrindai).— Kaunas, 1928; O ličnosti.— Kaunas, 1929; Poema o smerti.— Kaunas, 1932. Apie Karsavino gyvenimą bei idėjas, ypač ryšium su Kristumi, rašo *Schultze B. S. J.* Russische Denker.— Wien, 1950.— P. 405—419; apie jo darbą Lietuvoje ir jo mirtį bolševikų ištrėmime plg. *Jakštas J.* Prof. L. P. Karsavino likimas // Draugas.— 1958 m. birželio 14 d.

[42] *Karsavin L.* Apologetičeskij etjud // Putj.— 1926.— Nr. 3.— P. 37—38.

[43] *Karsavin L.* Peri archón, p. 54.

[44] Plg. *Karsavin L.* O ličnosti, p. 78.

[45] *Kartašev A.* Russkoje christijanstvo // Putj.— 1936.— Nr. 51.— P. 23.

[46] *Tyciak J.* Wege östlicher Theologie.— Bonn, 1946.— P. 108.

[47] *Berdjajew N.* Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie.— Darmstadt, 1953.— P. 105.

[48] *Clément O.* Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe.— Neuchâtel, 1959.— P. 129, 130, 159, 160.

[49] *Bulgakov S.* O Carstve Božjem // Putj.— 1928.— Nr. 11.— P. 17.

[50] Heraklit (tekstai).— Berlin, 1959.— P. 77, 88 (išleista H. Quiring).

[51] *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra, Kap. Der Genesende.— Reikia pastebėti, kad kartojimosi idėja buvo padariusi įtakos net ir Izraelio mąstytojams, kurių ne vienas taip pat teigė, esą nieko nėra pasaulyje naujo; kas atrodo nauja, esą jau seniai buvę (plg. *Koh 1, 9; 3, 15 ir t. t.*). Esmėje tačiau Izraelio istorijos filosofija nėra ciklinio pobūdžio, nes ji turėjo aiškų tikslą — Dievo pažadą siųsti Mesiją; pažadą, naują absoliutine prasme.

[52] *Trubezkoj E.* Der Sinn des Lebens // sutelkt. veikale „Russische Religionsphilosophen".— Heidelberg, 1956.— P. 294.

[53] *Trubezkoj E.* t. p., p. 294.

[54] *Trubezkoj E.* t. p., p. 287.

[55] *Berdjajew N.* Der Sinn der Geschichte.— Tübingen, 1949.— P. 169.

[56] *Berdiajew N.* Die Philosophie des freien Geistes, p. 349.

[57] *Solovjov V.* Laiškas Tavernier (1896), cit. *Szylkarski W.* Solowjew und Dostojewskij.— Bonn, 1948.— P. 63.

[58] Plg. *Berdjajew N.* Existenzielle Dialektik, p. 167.

[59] *Solovjov V.* Laiškas Tavernier, p. 62. Šią mintį Solovjovas ypač išvystė savo pasakojime apie antikristą; plg. *Maceina A.* Niekšybės paslaptis, p. 125.

[60] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 363—364.

[61] Kiek plačiau apie tai užbaigoje „Pjūties Viešpats".

[62] Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel.— Witten, 1958.— P. 169.

[63] *Heiler Fr.* Katholischer und evangelischer Gottesdienst.— München, 1925.— P. 43; plg. p. 46—51.

[64] *Gogol N.* Betrachtungen über die göttliche Liturgie.— Freiburg / Br., 1954.— P. 5.

[65] *Jeremijas II.* Wort und Mysterium, p. 87—88.

[66] *Bulgakov S.* Evcharističeskij dogmat // Putj.— 1930.— Nr. 20.— P. 9; plg. dar *Losskij N.* Magija i christianskij kult // Putj.— 1932.— Nr. 36.— P. 8.— Nepasitenkinimas scholastine transsubstanciacijos teorija jausti dabar ir katalikų, ypač olandų, teologijoje, prieš kurios kraštutinybes ir yra nukreipta pastaroji pop. Pauliaus VI enciklika „Mysterium fidei". Vis dėlto popiežius, nors ir palaikydamas terminą „transsubstantiation", nedraudžia tolimesnių šios didžios paslapties apmąstymų bei pastangų ją nušviesti ir žmogiškuoju protu (apie olandų ginčus šiuo klausimu plg. „Diskussion um die Realpräsenz" žurnale „Herder-Korrespondenz".— 1965.— Nr. 11.— P. 517—520).

[67] *Metr. Seraphim.* Die Ostkirche.— Stuttgart, 1950.— P. 85—86; plg. *Bulgakov S.* Sviatyj Graal // Putj.— 1932.— Nr. 32.— P. 31.

[68] Plg. *Hussey J. M.* Die byzantinische Welt.— Stuttgart, 1958.— P. 92—93.

[69] Plg. *Metr. Nikolaj.* Slova, reči, poslanija.— Moskva, 1947.— T. I; 1950.— T. II.

[70] Plg. *Haase F.* Die religiöse Psyche des russischen Volkes.— Leipzig, 1921; *Pascal B.* Die russische Volksfrömmigkeit // Kyrios.— 1962.— Nr. 2.— P. 81.

[71] *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.— München, 1959.— P. 425.

[72] *Bobrinskij B.* Molitva i bogosluženije, sutelkt. veikale „Pravoslavije v žizni", p. 257; plg. taip pat *Schneider R.* Vom Wesen der ostkirchlichen Eucharistie // sutelkt. veikale „Die Ostkirche und die russische Christenheit" / hrsgb. von E. Benz.— Tübingen, 1949.— P. 141—152; *Casper J.* Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche.— Freiburg / Br., 1939.— P. 149—187.

[73] *Bulgakov S.* Agnec Božij, p. 435.

[74] Chrisostomas S. J. // *Migne.* P. G., 49, p. 354.

[75] *Kronštadtskij I.* Mysli o cerkvi i pravoslavnom bogosluženiji.— Peterburg, 1894.— P. 73; plg. arkivysk. *Venjamin.* Nebo na zemle. Učenije otca Ioanna Kronštadtskogo o božestvennoj liturgiji.— Paris, 1932.

[76] *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie, p. 179.

[77] *Losskij N.* Magija i christianskij kult, p. 14—15.

[78] *Bobrinskij B.* Molitva i bogosluženije, p. 256.

[79] *von Arseniew N.* Die Verklärung der Welt und des Lebens.— Gütersloh, 1955.— P. 259; plg. ir kitą jo studiją „Ostkirche und Mystik.— München, 1943.— P. 77—78.

[80] *Florovskij G.* Evcharistija i sobornost // Putj.— 1929.— Nr. 19.— P. 16.

[81] Plg. *Fedotov G.* O Sv. Duche v prirode i kulture // Putj.— 1932.— Nr. 35.— P. 4—5.

[82] *Boulgakoff S.* L'Orthodoxie, p. 190.

[83] *Boulgakoff S.*, op. cit., p. 192; plg. ir *von Arseniew N.* Die Verklärung der Welt und des Lebens, p. 255.

[84] Plg. *Fedorov N.* Filosofija obščego dela.— Moskva, 1907.— T. I; 1913.— T. II.

[85] Gotikos katedrą kaip dangiškosios Jeruzalės atvaizdą yra plačiai nagrinėjęs vokiečių meno istorikas *Sedlmayr H.* knygoje „Die Entstehung der Kathedrale".— Zürich, 1950.

[86] Plg. *Nemitz Fr.* Die Kunst Russlands.— Berlin, 1940.— P. 15—58; *Brunow N.* Über den Stil der altrussischen Baukunst.— Augsburg (data nepažymėta); *Angyal A.* Die slawische Barockwelt.— Leipzig, 1961.

[87] *Kartašev A.* Russkoje Christianstvo // Putj.— 1936.— Nr. 51.— P. 23.

[88] *Ouspensky L.* Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe.— Paris, 1960.— P. 33.

[89] Plg. *Clément O.* L'Eglise orthodoxe.— Paris, 1961.— P. 108.

[90] *Bobrinskij B.* Molitva i bogosluženije, p. 250.

Užbaiga

PJŪTIES VIEŠPATS

Siųsdamas keliasdešimt savo mokinių vis „po du pirma savęs į visus miestus ir vietas, kur jis pats turėjo ateiti“ *(Lk 10, 2)*, Kristus jiems kalbėjo: „Pjūtis, tiesa, didelė, o darbininkų maža. Taigi prašykite Pjūties Viešpatį siųsti darbininkų į savo pjūtį“ *(t. p.)*. Kas yra šisai *Pjūties Viešpats?* Kas yra Tasai, kuris šaukia darbininkų į Kristaus įveistą vynuogyną? Ne kas kita, kaip *Šventoji Dvasia,* kurią pats Kristus buvo pažadėjęs atsiųsti (plg. *Jn 45, 26*) ir kuri iš tikro Sekminių dieną atėjo ant apaštalų bei mokinių, susirinkusių ir jos laukusių pastogės kambaryje Jeruzalėje (plg. *Apd 1, 13; 2, 1—4)*. Ši tiesos Dvasia turėjo, kaip Kristus sakė savo mokiniams, paskelbti jiems visa, ko jie, Kristui esant žemėje, dar negalėjo pakelti (plg. *Jn 16, 12*). Kitaip tariant, ji turėjo *subrandinti* Bažnyčią istoriniame jos kelyje. Iš kitos pusės, Šv. Dvasia turėjo imti iš to, kas yra Kristaus, ir apreikšti jo mokiniams: „Ji ims iš to, kas mano, ir jums paskelbs“ *(Jn 16, 15)*. Vadinasi, ji turėjo *pratęsti* Kristaus apreiškimą ir jį *papildyti.* Galop ji turėjo vesti apaštalus „į visokią tiesą“ *(Jn 16, 13)*, tai reiškia *vadovauti* Bažnyčiai jos augime.

Šie paties Kristaus nurodyti Šv. Dvasios uždaviniai — subrandinti, pratęsti ir vadovauti — rodo, kad Bažnyčia nėra tiktai vieno Kristaus pasilikimas ligi pasaulio pabaigos, bet kartu ir tiesos Dvasios kaip veiklos principo mistiniame Kristaus Kūne. Pjūties Viešpats yra „ugnis ir meilė“, kaip jį vadina „Veni, Creator“ himnas. Jo rankose bąla tai, kas sutepta, gyja tai, kas sužeista, drėgsta tai, kas buvo išdžiūvę. Jis yra „didysis Ramintojas, gaivinantis sielos Svečias, saldusis Atnaujintojas“, teikiąs „darbe poilsio, karštyje pavėsio, maldavime paguodos“ (Sekminių Mišių sekvencija). Kitaip tariant, *keičiamasis Bažnyčios vaidmuo glūdi Šv. Dvasios veikime.* Istorija po Kristaus

yra atpirkimo išvystymas ir įvykdymas. Tai didžioji pjūtis, kurios derlius išdygo iš Kristaus kraujo. Šios pjūties Viešpats yra Šv. Dvasia, kuri Bažnyčią kaip išganymo vykdymą istorijoje brandina, gilina ir veda. Negalima tad užbaigti knygos apie Kristų, nepasiklausus bent trumpai, kas gi yra toji tiesos Dvasia, tasai Ramintojas, kurį Kristus atsiuntė ir kuris dabar veikia — tiek atskiro žmogaus širdyje, tiek visos bendruomenės gyvenime.

1. SPIRITUS CREATOR

Krikščioniškoji filosofija bei teologija teigia, kad dieviškoji kūryba niekados nesiliauja — ne ta prasme, kad Dievas kurtų vis naujų pasaulių, bet ta, kad *sykį sukurtos būtybės buvimas yra nuolatinis jos kūrimas.* Kiekviena būtybė grįžtų į nebūtį, jeigu Viešpats bent akimirką nustotų ją kūręs. Dieviškoji Apvaizda, kuri visus daiktus laiko jų kelyje, yra ne kas kita, kaip pratęstas kuriamasis aktas, kuriuo daiktai buvo pašaukti būti. Tačiau kaip tik dėl to daiktai ir būna nuostabiai glaudžiame santykyje su Dievu. Būdamas nuolatos kuriamas, daiktas yra nešamas dieviškosios jėgos ir kiekvieną akimirką semia savo būtį iš Dievo, kaip spinduliai semia šviesą iš savo židinio. Vaizdingai kalbant, visi esame nešami dieviškosios kuriančios Rankos; visi joje „gyvename, judame ir esame" *(Apd 17, 28).*

Čia kaip tik ir glūdi, filosofiškai kalbant, Dievo *imanentiškumo* pagrindas. Dievo santykis su kūrinija yra labai savotiškas. Dievas yra neapsakomai aukščiau už ją; aukščiau ne tik savo turinio tobulumu, bet ir pačiu *buvimu.* Palyginti su Dievu, kūriniai, kaip šv. Augustinas sako, nėra nei tokie gražūs, nei tokie geri „kaip jų Kūrėjas" (Conf. lib. 11, cap. 4). Tai žinoma visiems. Tačiau čia pat šv. Augustinas priduria, kad kūriniai, palyginti su Dievu, net ir *būna* ne taip, kaip jų Kūrėjas. Dievo kaip esančiojo akivaizdoje kūriniai išblėsta savo buvime: *„nec sunt — jų net nėra",* sako šv. Augustinas (t. p.), toks silpnas yra sukurtasis buvimas dieviškojo buvimo šviesoje. Šita tad prasme Dievas ir yra, kaip sakoma, kūrinijai *transcendentinis:* jis ją peržengia, pralenkia, iškyla aukščiau už ją — ir tai ne tik savo absoliučiu turiniu, bet ir pačiu savo buvimu. Iš kitos tačiau pusės, Dievas yra kūrinijai ir neapsakomai artimas. Jis gyvena joje pačioje kaip jos buvi-

mo kūrėjas, palaikytojas ir kaip jos veikimo pradas. Savo jėga jis perskverbia būtybę ligi pat ontologinių jos gelmių. Juk būtybė neturi absoliučiai nieko *sava,* kas nebūtų jai iš Dievo. Todėl Dievas yra mums arčiau negu mes patys sau. Šv. Augustinas mėgina šią Dievo artybę reikšti lauko ir vidaus vaizdais. Ryšium su savimi pačiu žmogus būna, palyginti su Dievu, tarsi *lauke,* o Dievas būna *viduje:* „intus eras et ego foras". Dievas man yra toks artimas, tarsi gyventų mano viduje, o aš gyvenčiau lauke — už savo paties durų. Ši Dievo artybė ir vadinasi Dievo imanentiškumas arba buvimas būtybių gelmėse kaip jų ontologinis pagrindas.

Dievas yra kūrinijai betgi imanentinis tik todėl, kad jis yra jos Kūrėjas. Kuriamasis aktas yra savotiškas kūrėjo įėjimas į kūrinį ir apsigyvenimas jame. Kiekvienas kūrinys yra kūrėjo atospindis ir išraiška. Todėl iš kiekvieno kūrinio galime šį tą spręsti ir apie jo kūrėją, nes kūrėjas palieka kūrinyje savo pėdsakų bei žymių. Čia yra pagrindas, kodėl iš pasaulio galime pažinti Dievą. Sklaidydami pasaulio būtybes, randame, Linné žodžiais tariant, ką tik praėjusį Jahvę; tiksliau sakant, ne praėjusį, bet nuolatos esantį, nes nuolatos kuriantį ir todėl nuolatos mums apie save bylojantį. Kūrybos aktas, būdamas nuolatinis, padaro, kad ir Dievas daiktams yra nuolatinis. *Dievas Kūrėjas yra iš esmės imanentinis Dievas.* Tai mūsų vidaus Dievas. Tai mūsų sielos bei širdies Viešpats, kurio ilgimės ir kuriame vienąme nurimsta nerami mūsų dvasia, sukurta pagal jo paveikslą ir todėl į jį nuolatos linkstanti (šv. Augustinas). Žmogaus nerimas Dievop yra ne kas kita, kaip kūrėjo plazdėjimas savame kūrinyje, kaip modelio jėga portrete.

Šis Dievas Kūrėjas, šis vidaus Dievas būtybių gelmėse kaip tik ir yra Šv. Dvasia. Pasak Apreiškimo, kiekvienas kuriantysis veiksmas yra susijęs su Šv. Dvasios veikimu. Tai ji sklendeno viršum vandenų, kai pasaulis tebebuvo dar tik maišatis (plg. *Pr 1, 2*); tai ji tvarkė šią maišatį ir šaukė vis naujas formas į būtį; tai ji yra toji Spiritus Creator, kurios meldžiame prieš kiekvieną savo darbą, nes juk kiekvienas žmogaus žygis yra kūryba. Todėl kiekviename šiame žygyje Šv. Dvasia ir turi savo dalią. Jeigu tačiau dieviškoji Apvaizda, kaip sakyta, yra ne kas kita, kaip pratęstasis kūrimas (creatio continua), tai Šv. Dvasia yra kartu ir Apvaizdos principas. Būdama jėga, kuri būtį kuria, Šv. Dvasia padaro, kad ji šitą būtį ir pa-

laiko jos buvime. *Šv. Dvasia yra imanentinis Dievas.* Dievas gyvena daiktuose per Šv. Dvasią. Iš kitos pusės, jeigu Dievas yra sukūręs daiktus pagal amžinuosius, jame pačiame esančius pirmavaizdžius, kaip tai skelbia šv. Augustinas, tai šie pirmavaizdžiai irgi glūdi Šv. Dvasioje. Šv. Dvasia yra būties pirmavaizdžių nešėja. Ji yra anoji idėjų karalystė, apie kurią kalbėjo Platonas, nors ir nesugebėdamas šios karalystės sujungti su pasaulio kūrėju — demiurgu.

Šitoje vietoje paregime *kosminę* Šv. Dvasios prasmę. Šv. Dvasia paprastai yra suprantama morališkai, kaip žmogaus sielos stiprintoja, guodėja, dorybių diegėja, ydų šalintoja. Ji tokia, be abejo, ir yra. Tačiau jos veikimas čia nesibaigia. Atvirkščiai, Šv. Dvasia veikia morališkai tik todėl, kad ji tiek žmoguje, tiek būtyje apskritai turi gilų ontologinį pagrindą kaip imanentinis Dievas. Būdama dieviškoji idėjų karalystė, pagal kurią yra sukurtos visos būtybės, Šv. Dvasia meta šios idealinės šviesos į visus daiktus ir atskleidžia mums šių daiktų tikrąją prigimtį. Todėl ji ir gali šią prigimtį jos žemiškoje tikrovėje tvarkyti, vadinasi, morališkai veikti. Moralinis Šv. Dvasios veikimas yra ne kas kita, kaip ontologinio jos veikimo kasdieninė apraiška. Šv. Dvasia yra todėl „lumen cordium — širdžių šviesa", kad ji yra apskritai būties šviesa. Be jos ženklo todėl neįvyksta nieko žmoguje — „sine tuo numine nihil est in homine",— kad be jos ženklo apskritai nieko neįvyksta.

Dar daugiau, Bažnyčia net ir pačios Šv. Trejybės pažinimą priskiria Šv. Dvasios veikimui, anai „palaimintajai šviesai — lux beatissima", kuri mūsų protui nušviečia ir Dievo gelmes. Himne „Veni, Creator" mes meldžiame, kad ši kuriančioji Dvasia leistų per save mums pažinti ir Tėvą, ir Sūnų: „Per Te sciamus da patrem, noscamus atque Filium". Tai reiškia, kad *Šv. Dvasia yra tiek pasaulio, tiek Dievo pažinimo principas.* Tik jos „dvasinio patepimo — spiritalis unctio" paliesti, tik jos „aukštesnės malonės — superna gratia" sustiprinti, galime įsibrauti į būties paslaptis, suvokti tikrąją daiktų prigimtį ir tikrus būtybių kelius, kuriuos joms Viešpats yra nubrėžęs. Kurdama bei palaikydama visas būtybes jų buvime, Šv. Dvasia gyvena jų gelmėse ir savo šviesa atidaro jas mūsų pažinimui. Ji yra *Kelrodis* giliausia šio žodžio prasme.

Ryšium su kosminiu Šv. Dvasios pobūdžiu galime suprasti ir aną nuodėmę Šv. Dvasiai, apie kurią Kristus sa-

ko, kad ji nebūsianti atleista: „Kas taria žodį prieš žmogaus Sūnų, tam bus atleista, o kas piktžodžiautų Šv. Dvasiai, tam nebus atleista“ *(Lk 12, 10)*. Bet kuri nuodėmė yra Dievo paneigimas, nuo jo nusigrįžimas, jo atstūmimas. Tas pat yra ir su nuodėme Šv. Dvasiai. Kas piktžodžiauja Šv. Dvasiai, tuo pačiu ją paneigia, nuo jos nusigręžia, ją atstumia. Tačiau Šv. Dvasia yra imanentinis, pačioje būtyje gyvenąs, ją kuriąs ir ją palaikąs Dievas. Šv. Dvasia yra tikroji mūsų pačių prigimtis, mūsų pačių pirmavaizdis, mūsų pačių dieviškasis paveikslas bei panašumas. Nusidėti tad Šv. Dvasiai reiškia paneigti šį mumyse pačiuose gyvenantį imanentinį Dievą, *mūsų vidaus Dievą,* mums artimesnį už mus pačius. Visos kitos nuodėmės susikerta su Dievu kaip gyvenančiu anapus mūsų, kaip su transcendentiniu Dievu. Nuodėmė Šv. Dvasiai atstumia Dievą kaip gyvenantį mumyse pačiuose, kaip mus laikantį mūsų buvime. Jeigu išmąstysime ligi galo, ką šitoks mūsų vidaus Dievo atstūmimas reiškia, nesunkiai galėsime įžvelgti, kad Dievo kaip mus kuriančio bei palaikančio atstūmimas reiškia pastangą atsistoti būtyje, kaip sakoma, „ant savų kojų“, mėginti atsiremti į save ir patį save būtyje laikyti. Dievas mums yra be galo artimas kaip imanentinis Dievas, tai yra kaip mus kuriąs bei palaikąs. Tačiau nusidėdami Šv. Dvasiai, mes kaip tik paneigiame šį imanentinį Dievą. Savo nuodėme mes jį ištremiame iš savęs. Nuodėmė Šv. Dvasiai padaro, kad žmogus pasilieka absoliučiai vienas, nes sunaikina anuos vidinius saitus, kurie jį jungia su Dievu. Nusidėdamas Šv. Dvasiai, žmogus paneigia Dievą Kūrėją bei Palaikytoją, paneigia dieviškąją Apvaizdą, paneigia tuo būdu savo pirmavaizdį, pripažindamas tik savo kasdieninę tikrovę, kokia ji yra. Kūrinys šioje nuodėmėje bando atsipalaiduoti nuo Kūrėjo. Nuodėmė Šv. Dvasiai yra visados liuciferiško pobūdžio: *netarnauti,* tai yra neprisipažinti esant kūriniu ir mėginti iškelti savo būties sostą aukščiau žvaigždžių.

Jeigu visas kitas nuodėmes pavadintume moralinėmis nuodėmėmis, tai nuodėmei prieš Šv. Dvasią tektų *ontologinės* nuodėmės vardas, nes šios nuodėmės autorius kėsinasi į ontologinę būties sąrangą, sukeisdamas kūrinio ir Kūrėjo vietas. Štai kodėl ji ir nėra atleidžiama — ne iš Dievo pusės, bet iš žmogaus: *nusidėjėlis Šv. Dvasiai neprašo atleidimo.* Jis pasitraukia į savo begalinę vienatvę, netekdamas Dievo savo viduje. O jo netekęs, jis neturi į ką kreiptis. Tai ir yra giliausia prasmė vad. „užkietėjimo“,

kurio kiekvienas turi nusigąsti, kas bent kiek giliau apie nuodėmę mąsto. Užkietėjimas nuodėmėje yra ne užsispyrimas, ne kartojimas tų pačių nuodėmingų veiksmų, bet *pasilikimas savo vienatvėje be imanentinio Dievo, vadinasi, be Šv. Dvasios.* Tai toji liūdesio pilna būsena, tokia būdinga demoniškajam buvimui. Pavadindamas demoną „nuliūdusiuoju" (pečialnyj demon), Lermontovas išreiškė šiuo posakiu pačias nuodėmės Šv. Dvasiai gelmes: Šv. Dvasiai nusidėjęs kūrinys gyvena liūdesyje, nes jis gyvena vienatvėje be savo Dievo ir be savęs paties kaip dieviškojo paveikslo. Jis yra gryna kasdiena, todėl pilka ir liūdna ligi pat gelmių.

2. SPIRITUS PARACLITUS

Tačiau Šv. Dvasia yra imanentinis Dievas ne tik gamtinėje tvarkoje: *ordo naturae.* Ji gyvena ne tik kosme, ne tik daiktų prigimtyje, bet ji yra Dievas ir iš atpirkimo kilusios tvarkos: *ordo gratiae.* Jau tik tas faktas, kad Marija pradėjo Jėzų, nužengus ant jos Šv. Dvasiai (plg. *Lk 1, 35*), rodo, kaip giliai Šv. Dvasia yra susijusi su atpirkimo žygiu. Kaip pasaulio kūrimą, taip ir jo atpirkimą Šv. Dvasia vedė pagal amžinąjį Aukščiausiojo planą. Pradėdamas viešąjį savo gyvenimą, Kristus „ėjo iš Galilėjos prie Jordano pas Joną, kad būtų jo pakrikštytas" *(Mt 3, 13).* Ir štai kai Jėzus išbrido iš upės, „atsivėrė jam dangus, ir jis matė Dievo Dvasią, nužengiančią kaip balandis ir nusileidžiančią ant savęs" *(Mt 3, 16—17).* Dabar Kristus, kasdieniškai kalbant, buvo *sutvirtintas* ir tuo būdu galutinai paruoštas savam uždaviniui, nes Sutvirtinimo sakramentas juk ir yra Šv. Dvasios nužengimas į žmogaus širdį arba, tiksliau sakant, jos iškilimas iš ontologinių žmogaus prigimties gelmių į jo egzistencinę veiklą; iškilimas, kurį Sutvirtinimas kaip tik įvykdo. Formuodama žmogiškąją prigimtį Marijos įsčioje, Šv. Dvasia paruošė Amžinajam Logui sąlygas ateiti į nuodėmingą pasaulį. Nusileisdama ant jo krikšto metu Jordano vandenyse, ta pati Šv. Dvasia sustiprino jį anam didžiam žygiui. Dabar Kristus tikrai yra Pateptasis (christos), tikrai Mesijas, mylimasis Sūnus, Tėvo atospindis (splendor Patris), kuriam jis turi grąžinti nutolusį pasaulį ir savo kryžiaus auka visa „suderinti su savimi, ar kas yra žemėje, ar danguje" *(Kol 1, 20).* Atpirkimo pradžia yra aiškiai vadovaujama Šv. Dvasios.

Tačiau tą patį Šv. Dvasios veikimą randame ir Kristaus žygio pabaigoje. Savo žemiškojo gyvenimo išvakarėse Kristus apaštalams nurodė, kad jo darbas nėra vienkartinis, kad jis niekados nepasiliks tiktai *buvęs*. Atpirkimas turįs būti nuolatinis vyksmas, nuolat dabartinis, vykdomas visą laiką ligi pasaulio pabaigos. Pats Kristus kaip Mesijas žemės istorijoje jau buvo savo uždavinį atlikęs. Jam reikėjo jau grįžti pas Tėvą, kuris buvo jį siuntęs (plg. *Jn 16, 5*). Bet ar atpirktasis pasaulis turėjo pasilikti vienišas? Anaiptol! Paskutinės Vakarienės metu ir kelyje į Getsemanę Kristus kalbėjo: „Aš nepaliksiu jūsų našlaičiais *(Jn 14, 18)*. <...> Aš melsiu Tėvą, ir jis duos jums kitą Ramintoją, kad pasiliktų su jumis per amžius (*Jn 14, 16*). <...> Ramintojas, Šv. Dvasia, kurią Tėvas siųs mano vardu, jus visko išmokys ir primins jums visa, ką esu jums kalbėjęs *(Jn 14, 26)*. <...> Ji liudys apie mane *(Jn 15, 26)*. <...> Ji pašlovins mane *(Jn 16, 14)*. <...> Ji ves jus į visokią tiesą“ *(Jn 16, 12)*. Šitie žodžiai rodo, kad Kristus Šv. Dvasiai paveda pratęsti ir užbaigti pasaulio atpirkimo darbą. Po Kristaus įžengimo į dangų Šv. Dvasia moko toliau žmoniją dieviškosios tiesos, ji kalba toliau apie Kristų, ji kildina jo garbinimo formas. Kristus labai aiškiai pabrėžia, kad Šv. Dvasios veikimas bus ne kas kita, kaip *jo paties tolimesnis veikimas* — tiktai kitokiu pavidalu: „Ji ne pati iš savęs kalbės“; ji „ims iš to, kas *mano*, ir paskelbs pasauliui“ *(Jn 16, 13—14)*. *Šv. Dvasios veikla istorijoje bus pratęstasis Kristaus apsireiškimas bei veikimas.* Štai kodėl Kristus, pastebėjęs, kad tik „trumpą laiką“ dar būsiąs su savo apaštalais *(Jn 13, 33)*, čia pat juos guodžia pridurdamas: „Aš ateisiu pas jus“ *(Jn 14, 18)*. Tai ne antrasis Kristaus kaip Teisėjo atėjimas, apie kurį jis kalbėjo anksčiau (plg. *Mt 25, 31*). Tai Kristaus atėjimas per Šv. Dvasią ir pasilikimas su Bažnyčia Šv. Dvasioje. Mokydama žmones to, kas yra Kristus, jį liudydama, jį šlovindama, vesdama žmoniją į Kristų kaip į Tiesą, Šv. Dvasia padaro Kristų dabartinį ir nepraeinantį, nors savo asmenybe jis ir sėdi Tėvo dešinėje. Grįždamas pas savo dangiškąjį Tėvą, Kristus iš tikro nepaliko Bažnyčios našlaite: per Šv. Dvasią jis gyvena joje „visas dienas“.

Pažadą atsiųsti Ramintoją Kristus įvykdė prisikėlęs iš mirusiųjų ir įžengęs į dangų. Palydėję Jėzų į Alyvų kalną ir matę, kaip jis pakilo pas Tėvą, apaštalai „sugrįžę užėjo į aukšto kambarį, kur jie paprastai sustodavo“ *(Apd*

1, 13), ir pasiliko ten „ištvermingi maldoje drauge su moterimis“ *(Apd 1, 14)*, nes Kristus pats kiek ankstėliau buvo jiems liepęs „neiti iš Jeruzalės ir laukti Tėvo pažado“ *(Apd 1, 4)*. Ir štai „Sekminių dienai atėjus, <...> staiga pasigirdo iš dangaus ūžimas tarsi kilstančio smarkaus vėjo, ir pripildė visus namus, kuriuose jie sėdėjo. Jiems pasirodė pasidalinę tarsi ugnies liežuviai, ir ant kiekvieno iš jų nusileido po vieną. Visi jie pasidarė pilni Šv. Dvasios ir ėmė kalbėti visokiomis kalbomis taip, kaip Šv. Dvasia jiems leido prabilti“ *(Apd 2, 1—4)*. Čia įvyko tai, apie ką jau Jonas buvo kalbėjęs Jordano pakrantėse: „Aš krikštiju jus vandenimi, bet ateis galingesnis už mane <...>; jis krikštys jus Šv. Dvasia“ *(Lk 3, 16)*. Kad šie Jono žodžiai buvo iš tikro nurodymas į ateisiančią Šv. Dvasią, patvirtino pats Kristus. Prisikėlęs iš mirusiųjų ir sykį valgydamas su apaštalais, jis tarė jiems: „Jonas krikštijo tik vandenimi, o jūs, nedaugeliui dienų praslinkus, būsite pakrikštyti Šv. Dvasia“ *(Apd 1, 5)*. Sekminių tad diena ir buvo anasai Bažnyčios krikštas arba jos galutinis įtvirtinimas pasaulio istorijoje. Kaip Jėzus tapo individualiniu Mesiju, nusileidus ant jo Šv. Dvasiai krikšto metu Jordane, taip dabar Bažnyčia tapo visuotiniu Mesiju, atėjus tai pačiai Šv. Dvasiai ant pirmosios krikščionių bendruomenės (apaštalų, mokinių, moterų) Jeruzalės kambaryje. Bažnyčios steigimas, pradėtas įsikūnijimo metu, vykdytas apaštalų pakvietimu bei mokymu, buvo baigtas, Šv. Dvasiai atėjus. Vedusi Kristų nuo pat jo prasidėjimo ligi grįžimo pas Tėvą, dabar Šv. Dvasia pasiėmė vesti toliau ir jo atpirktąją žmoniją. Ji pasiliko Bažnyčioje kaip imanentinis jos principas, kaip neregima galia, kad nuolatos apreikštų, kas dar liko paslėpta, ir paaiškintų tai, kas tamsu bei slaptinga.

Ir iš tikro Šv. Dvasios veikimas prasidėjo dar tą pačią jos nusileidimo dieną. Vienoje psalmėje yra pasakyta „tikėjau ir todėl kalbėjau — credidi, propter quod locutus sum“ *(Ps 115, 1)*, nes *tikėjimas visados yra kalbus;* juo jis yra gilesnis, juo labiau verčia žmogų kalbėti bei skelbti tai, ką jis pats tiki. Šis tikėjimo kalbumas išėjo aikštėn jau pačią pirmąją Sekminių dieną. Dešimtį dienų apaštalai tūnojo užsisklendę pastogės kambaryje. Ten jie meldėsi, išsirinko Motiejų apaštalu vietoj atkritusio Judo (plg. *Apd 1, 15—26*), tačiau *tylėjo.* Už jų kambario durų esąs pasaulis, Kristų nukryžiavęs ir paties jo dabar paliktas, buvo jiems per baisus, kad jie galėtų į jį grįžti ir jam

kalbėti. Jų tikėjimas dar buvo per silpnas pasauliui apvaldyti. Tiesa, jie nebebuvo tokie mažatikiai, kaip anie mokiniai, palikę Jeruzalę po Kristaus mirties ir grįždami į Emausą (plg. *Lk 24, 21—25*). Pastogės kambario bendruomenė jau buvo mačiusi prisikėlusį Jėzų. Tomas jau buvo palietęs Kristaus žaizdas ir įtikėjęs. Šio tikėjimo pakako jiems patiems, pakako subjektyviam jų tikrumui nebeabejoti Kristaus dieviškumu ir jo pasiuntinybe. Bet jo nepakako apaštalavimui pasaulyje, kuris Kristaus nekenčia (plg. *Jn 15, 19, 23*), todėl nekenčia nė jo mokinių (plg. *Jn 15, 18*), juos persekioja ir žudo: „Iš tikrųjų, iš tikrųjų sakau jums: jūs verksite ir raudosite, o pasaulis džiaugsis *(Jn 16, 20)*. <...> Pasaulyje jūs patirsite priespaudos, bet pasitikėkite: aš nugalėjau pasaulį" *(Jn 16, 33)*. Štai šio tad pasitikėjimo apaštalai dar neturėjo, nes jis reikalavo ne tik įsitikinimo, bet kartu ir drąsos išeiti grėsmingo pasaulio akivaizdon, ten kentėti ir mirti. Todėl jie ir buvo užsidarę pastogėje, ten meldėsi ir laukė to, kas dar turėjo įvykti ir tuo būdu jų tikėjimą galutinai užbaigti.

Šis užbaigimas kaip tik ir įvyko pirmųjų Sekminių dieną. „Kilus ūžimui, susiėjo minia ir nežinojo, ką manyti, nes kiekvienas girdėjo juos kalbančius sava kalba... Tuomet Petras drauge su vienuolika atsistojo, pakėlė balsą ir jiems kalbėjo" *(Apd 2, 6, 14)*; kalbėjo todėl, kad jo tikėjimas jau buvo pilnutinis; kalbėjo tas pats Petras, kuris dar taip neseniai — prieš porą mėnesių — buvo Kristaus išsigynęs — ne budelių bei kankinimų, bet paprastų juokaujančių tarnaičių akivaizdoje (plg. *Lk 22, 55—57; Jn 18, 17*). Dabar gi Petro kalba buvo ne kas kita, kaip drąsus Kristaus išpažinimas, jo gynimas ir kartu kvietimas įsijungti į Kristaus įkurtą ir Šv. Dvasios pakrikštytą bendruomenę: „Tepasikrikštija kiekvienas iš jūsų Jėzaus Kristaus vardan nuodėmėms atleisti; taip jūs gausite Šv. Dvasios dovaną. Nes tas pažadas duotas jums ir jūsų vaikams, ir visiems, toli esantiems, kuriuos tik Viešpats, mūsų Dievas, pašauks" *(Apd 2, 38—39)*. Pastogės kambario slenkstis jau buvo peržengtas. Apaštalai paliko jo erdvę ir išėjo į pasaulį. Bažnyčia pasidarė visuotinė. Tą pačią dieną, Petrui baigus kalbėti, „prisidėjo apie tris tūkstančius sielų" *(Apd 2, 41)* iš anų minių, kurias sudarė „partai, medai, elamiečiai, Mesopotamijos, Judėjos ir Kapadokijos, Ponto ir Azijos, Frygijos ir Pamfilijos, Egipto ir prie Kirėnės esančiojo Libijos krašto gyventojai", girdėję apaštalus, kiekvieno jų kalba „skelbiančius didžius Dievo darbus"

(Apd 2, 9—11). Jie „laikėsi apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų *(Apd 2, 42)*. Lobį ir turtus jie parduodavo ir iš to dalino visiems, kaip kiekvienam buvo privalu. Taip pat kasdien pasilikdavo šventykloje, laužydami duoną tai vienuose, tai kituose namuose, imdavo valgio su džiaugsmu ir neklastinga širdimi, garbino Dievą ir turėjo malonės pas visus žmones. O Viešpats kasdien daugino jų būrį" *(Apd 2, 45—47)*.

Šv. Dvasia yra tad ne tik imanentinis kūrimo, bet sykiu ir imanentinis atpirkimo Dievas. Ji yra toji Spiritus Paraclitus, kuri nužengia užbaigti išganymo darbą — tiek asmens, tiek bendruomenės, tiek istorijos plotmėse. Štai kodėl Kristaus įsteigtoje Bažnyčioje paskui Krikštą visados eina Sutvirtinimas kaip Sekminės atskiram asmeniui. Krikštas įjungia žmogų į atpirkimo bei malonės tvarką ir atīdaro asmeninei jo sielai kelią į Dievą. Tačiau kad šis kelias išsiskleistų, kad jis išvestų iš individualinės plotmės, iš ano ankšto pastogės kambarėlio, reikia Šv. Dvasios nužengimo, vadinasi, reikia Sutvirtinimo sakramento, reikia Sekminių su ugnies liežuviu. Tik tada žmogus gauna aną „žodžio mokslą — scientiam vocis", nes tik tada esti jo tikėjimas atbaigiamas, virsdamas *kalbiu* ir patį žmogų padarydamas *apaštalu* pasaulio plotuose.

Šią atbaigiamąją Šv. Dvasios veikmę Rytų Bažnyčia išreiškia vienu liturginiu aktu, kuris vadinamas *epikleze*. Tai malda į Šv. Dvasią Mišių metu po konsekracijos. Garsiu balsu atgiedojęs konsekracijos žodžius („imkite ir valgykite <...> imkite ir gerkite...") ir juos užbaigęs, tyliai kalbėdamas, kad visa tai yra Kristaus kančios, jo kryžiaus, jo prisikėlimo, jo dangun žengimo ir jo sėdėjimo Tėvo dešinėje prisiminimas, kunigas kreipiasi, toliau melsdamasis į Viešpatį ir sako: „Mes žengiame prie Tavo altoriaus, nešame Tau Tavo Kristaus šventojo Kūno ir Kraujo pavidalus ir šaukiamės Tavęs: Šventųjų Šventasis, teateinie dėl Tavo palankumo bei gerumo Tavo Šv. Dvasia ant mūsų ir ant šių čia pat esančių dovanų; tepalaimina ji jas, tepašvenčia jas ir teparodo, kad ši duona yra brangiausiojo mūsų Viešpaties ir Dievo, Išganytojo Jėzaus Kristaus kūnas, o ši taurė mūsų Viešpaties ir Dievo, Išganytojo Jėzaus Kristaus kraujas, išlietas už viso pasaulio gyvybę ir atpirkimą". Ir toliau: „Dar sykį aukojame Tau šią dvasinę, nekruviną auką, maldaudami Tave: siųski savo Šv. Dvasią ant mūsų ir ant šių čia pat esančių dovanų". Tada diakonas mosteli orarionu (mūsiškai stula) ostijos linkui ir

sako: „Palaiminki šią šventąją duoną!“ Kunigas atsako: „Ir paverski šią duoną brangiausiuoju Tavo Kristaus Kūnu“. Diakonas: „Amen“. Jis mosteli paskui orarionu taurės linkui sakydamas: „Palaiminki šią šventąją taurę“. Kunigas: „Ir paverski šią taurę brangiausiuoju Tavo Kristaus Krauju“. Diakonas: „Amen“. Jis mosteli orarionu dar kartą į abu pavidalus sakydamas: „Palaiminki abu“. Kunigas: „Ir perkeiski juos per Tavo Šv. Dvasią“. Diakonas: „Amen, amen, amen“.

Vakarų Bažnyčios Mišios epiklezės neturi. Tačiau liturgijos istorikai mano, esą ji ir Vakaruose ligi 6 šimtmečio buvusi: pėdsakų esama išlikusių senuose kanono tekstuose ir ypač pop. Gelazijaus (492—496) laiškuose. Rytų Bažnyčioje epiklezė yra išsivysčiusi, kaip matome, į ištisą ilgoką maldą su diakono mostais ir kunigo laiminimais. Šios maldos prasmė yra ne ta, tarsi epiklezė sudarytų konsekracijos žodžius. Konsekracijos žodžiai Rytų Bažnyčioj yra tie patys kaip ir Vakarų, būtent: „Tai yra mano Kūnas <...> tai yra mano Kraujo taurė“. Todėl senoviniai abipusiai teologų priekaištai, esą rytiečiai vartoją konsekracijai nereikalingą priedą (iš Vakarų pusės) arba esą vakariečiai neužbaigią konsekracijos, nesišaukdami Šv. Dvasios (iš Rytų pusės), yra grynas nesusipratimas. *Epiklezė Rytų Bažnyčios liturgijoje yra išraiška Šv. Dvasios dalyvavimo visuose Kristaus atpirkimo žygiuose.* Kaip Kristaus atėjimas į žmogiškąją prigimtį Marijos įsčioje, taip ir jo atėjimas į duoną bei vyną ant altoriaus yra įvykdomas Šv. Dvasios: tai nepaneigiama tiesa, kurią pripažįsta tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčia [1]. Tik Vakarų Bažnyčia sujungia šį Šv. Dvasios veikimą su konsekracijos žodžiais į vieną liturginį aktą, o Rytų Bažnyčia šiam veikimui skiria dar specialią maldą, sukurdama tuo būdu dar ir naują liturginį veiksmą. Vakarų Bažnyčioje Šv. Dvasios veikimas yra tiktai tikėjimo tiesa, neįgijusi liturginės išraiškos (arba tiksliau: ją praradusi). Rytų Bažnyčioje Šv. Dvasios veikimas duonos ir vyno perkeitime yra aiškiai išreiškiamas specialia liturgine apeiga. Čia, kaip ir visur kitur, Rytų Bažnyčia yra pasilikusi tos nuomonės, kad *Kristaus ir Šv. Dvasios veikimas yra neperskiriamas* ir kad todėl abu šie dieviškieji pradai turį rasti regimą išraišką tiek maldų, tiek apeigų forma. Mišios kaip Kristaus Auka dangiškajam Tėvui yra vykdoma Šv. Dvasios galia: epiklezė kaip tik ir išreiškia Šv. Dvasios veikmę Kristaus Aukoje. Visa Šv. Trejybė da-

lyvauja šiame nuostabiame akte, ir visi jos Asmenys yra Rytų liturgijoje į šį aktą įpinami. Epiklezė yra liturginė išraiška Šv. Dvasios veikimo Bažnyčioje kaip mistiniame Kristaus Kūne.

3. SPIRITUS SANCTIFICATOR

Kristus yra tasai Didysis Sėjėjas, kuris pasėjo garstyčios grūdelį savo krauju. Dabar šis mažas grūdelis, mažiausias iš visų, turįs augti į pasaulinį medį, į visuotinę Bažnyčią, apimančią visas tautas ir visoms joms teikiančią pavėsio savo šakose. Kas yra tasai pradas, kuris skleidžia šio medžio šakas? Kas yra tie syvai, kurie teka jo kamienu ir jį maitina? Kas yra tasai patrauklumas, kuris šaukia tautas ieškotis prieglobsčio šiame medyje? Ir vėl turime kartoti tą patį: ne kas kita, kaip *Šv. Dvasia!* Šventoji Dvasia išvedė Bažnyčią iš Jeruzalės kambarėlio į istorinį žmonijos kelią, ta pati Šv. Dvasia veda Bažnyčią ir toliau šiame kelyje ligi pasaulio pabaigos.

Kristaus atpirkimas plinta pasaulyje dviem kryptimi: atskiro žmogaus *pašventimu* ir Dievo Karalystės *kūrimu.* Ir vienai, ir antrai krypčiai pagrindus padėjo pats Kristus. Tačiau ir vieną, ir antrą atpirkimo būdą istorijoje vykdo Šv. Dvasia.

Atskiro žmogaus pašventimas yra ne kas kita, kaip išryškinimas jo konkrečioje būtyje ano pirmykščio dieviškojo paveikslo, pagal kurį žmogus buvo sukurtas ir kurį jis savo puolimu aptemdė bei apgadino. Negalėdamas savo jėga kaltės pašalinti, žmogus yra reikalingas Dievo pagalbos arba atpirkimo. Todėl Dievas ir siuntė pasaulin savo Sūnų, kad šis atstatytų antgamtinį dieviškąjį pirmavaizdį žmoguje, kad atnaujintų sužalotą žmogiškąją prigimtį ir vėl suvestų žmogų į *naujus* santykius su Dievu. Kristus tai įvykdė visa pilnatve. Jis pergalėjo *nuodėmę* tuo, kad sujungė žmogiškąją prigimtį su dieviškąja vieno Asmens vienybėj, vadinasi, padarė negalimą antrą pirmykštę nuodėmę: po Kristaus, net ir visiems žmonėms atkritus nuo Dievo, žmogiškoji prigimtis nebegali atkristi, nes ji yra neatskiriamai su Logu sujungta. Kristus pergalėjo *mirtį* tuo, kad prisikėlė; po Kristaus mirtis įgijo kitokį pobūdį, būtent: ji nebėra perėjimas į laukimo būseną, bet į būseną galutinio apsisprendimo bei likimo — su Dievu ar be Dievo. Kristus pergalėjo neteisingą *san-*

tvarką tuo, kad apreiškė Dievą kaip meilę ir todėl įsteigė savo Karalystę, pagrįstą teisingumu, taika ir meile. *Žmonijos padėtis po atpirkimo pasidarė esmėje tobulesnė, negu buvo buvusi prieš puolimą,* nes Kristaus žygiu žmonija buvo pakelta į antgamtinį gyvenimą, ir jai buvo atidarytos tokios malonės galimybės, kurių neturėjo mūsų tėvai. Štai kodėl Bažnyčia Velykų Šeštadienį ir gieda šventindama Velykų žvakę: „O tikrai reikalinga Adomo nuodėmė, kuri buvo nuplauta Kristaus mirtimi! O laiminga kaltė, laimėjusi tokį didį atpirkėją" (Exultet).

Sitas tačiau atstatytasis žmogaus dieviškasis pirmavaizdis ir yra, kaip sakyta, ne kas kita, kaip pats Kristus — Dievas ir Žmogus. Jį tad įvykdyti savyje, subręstant ligi Kristaus amžiaus pilnatvės, ir yra uždavinys bei rūpestis kiekvieno žmogaus, gyvenančio atpirktojoje žmonijoje. Kristus stovi prieš mus kaip pilnutinis Žmogus, kaip vienintelis žmogus, išsprendęs mūsų būties mįslę ir todėl tapęs vadovu surizgusioje mūsų egzistencijoje. Su juo tad sutapti, juo apsivilkti reiškia įsijungti į jo atpirkimą ir tuo būdu leisti suspindėti anam dieviškajam pirmavaizdžiui mūsų būtybėje. Tačiau šitą darbą mumyse atlikti ir yra pašaukta Šv. Dvasia. Šv. Dvasios veikimu mes Kristų kaip Tėvo Sūnų ne tik pažįstame, bet jį savyje ir *vykdome.* Kaip Šv. Dvasios šešėlyje (plg. *Lk 1, 35*) Žodis tapo kūnu ir apsigyveno tarp mūsų, taip lygiai jos galia tas pats Žodis apsigyvena kiekvieno iš mūsų prigimtyje. Šv. Dvasia formuoja mus pagal mūsų dieviškąjį pirmavaizdį, kuriuo yra pats Kristus, tuo būdu tapdama mūsų pašventėja ir perkeitėja — Spiritus Sanctificator. Anuo „sacrum septenarium", anomis septyniomis dovanomis Šv. Dvasia ištašo mumyse, tarsi kokiais aštriais įrankiais, Kristaus paveikslą bei panašumą. Prasmingai tad Bažnyčia ir prašo Šv. Dvasią Sekminių liturgijos himne: „Uždek šviesą mūsų jausmams, įliek meilės mūsų širdims, amžinąja galia sustiprink mūsų kūno negalias" (Veni, Creator). Kitaip tariant, Šv. Dvasios veikimui turinti atsiverti visa mūsų būtybė: jausmai, siela ir net kūnas, nes tik jai vadovaujant („ductore sic te praevio") galime išvengti to, kas mus gadina: „vitemus omne noxium". Tik jai vadovaujant dieviškasis pirmavaizdis pradeda spindėti mūsų būtybėje. Kaip pašventėja, *Šv. Dvasia yra Kristaus atpirkimo vykdytoja subjektyvinėje žmogaus plotmėje.* Atsiskleisti Šv. Dvasiai reiškia atsiskleisti Jėgai, kuri mus padaro tikrais ir pilnutiniais žmonėmis; pilnutiniais ne renesansiškojo hu-

manizmo, bet Krikščionybės prasme; tai yra tokiais žmonėmis, kuriuose prigimtis yra pakilninta antgamtiniu gyvenimu ir kuriuose žmogiškumas spindi dieviškumu kaip ir pačiame Kristuje. Tai ir yra atpirkimo tikslas subjektyviniu arba atskiro asmens atžvilgiu.

Tas pat vyksta ir *objektyvinėje* plotmėje. Kristus atėjo pasaulin ne tik pašvęsti atskiro žmogaus, bet ir įkurti Dievo Karalystės, kurioje visi kūriniai būtų sujungti tiek tarp savęs, tiek su Dievu. Amžinos bei visuotinės Karalystės įkūrimas ir jos atidavimas Tėvui yra Kristaus atpirkimo tikslas istoriniu atžvilgiu (plg. Kristaus Karaliaus šventės prefaciją). Jeigu tad Kristaus atpirkimas atskiro žmogaus būtybėje esti vykdomas šventumo pavidalu, tai tasai pats atpirkimas pasaulio istorijoje esti vykdomas Dievo Karalystės pavidalu, nes ši Karalystė yra „Karalystė tiesos ir gyvenimo, Karalystė šventumo ir malonės, Karalystė teisingumo, meilės ir taikos" (minėta prefacija). Nesunku tačiau pastebėti, kad šios Kristaus įsteigtos Karalystės savybės visiškai sutampa su Šv. Dvasios dovanomis, su anuo „sacrum septenarium", kuris yra žmogui teikiamas Sutvirtinimo metu. Tai reiškia, kad *Dievo Karalystė yra ne kas kita, kaip Šv. Dvasios dovanų įvykdymas objektyvinėje gyvenimo tikrovėje, objektyvinėse mūsų kultūros bei istorijos formose.* Prašyti tad, kad ateitų Dievo Karalystė, kaip tai darome kasdien „Tėve mūsų" maldoje, reiškia prašyti, kad Šv. Dvasia išplėstų savo veikimą ne tik atskiro žmogaus sieloje, bet ir istoriniuose žmonijos žygiuose, institucijose ir kūriniuose. Istorija po Kristaus yra jo atpirkimo plėtimas, vadinasi, tuo pačiu Šv. Dvasios žygiavimas laike ir erdvėje.

Kaip Spiritus Creator Šv. Dvasia gyvena visuose *Dievo* padaruose. Kaip Spiritus Sanctificator ji gyvena visur ten, kur žymu *žmogiškosios kūrybos.* Gamta yra taip pat Dievo Karalystės dalis, nes Šv. Dvasia gyvena ir joje kaip jos tvarkos, grožio bei tikslingumo pradas. Tačiau *visų pirma Dievo Karalyste turi tapti kultūra,* toji specialiai žmogiškosios kūrybos sritis, nes ji yra atpirkimo nemažiau reikalinga negu gamta. Todėl kultūra ir virsta savaiminga Šv. Dvasios veikimo dirva. Filosofija ir mokslas, technika ir menas, visuomenė, valstybė ir teisė,— visa yra palenkta Šv. Dvasiai kaip Dievo Karalystės vykdytojai istorijoje. Būdama imanentinis Dievas, Šv. Dvasia veda istoriją į antrąjį Kristaus atėjimą nejaučiamu, bet nepergalimu būdu. Ji neleidžia, kad žmogaus laisvė iškreiptų

amžinąjį Viešpaties planą. Graikiškojo likimo vietoje veikia, Krikščionybės įsitikinimu, kaip tik Šv. Dvasia; veikia sutartinėje su laisve, su žmogaus apsisprendimu, sykiu tačiau kaip amžinųjų Viešpaties sprendimų vykdytoja. Šv. Dvasia yra istorijoje paslėpta. Nei Apreiškime, nei Bažnyčios moksle, nei mūsų pačių religiniame pergyvenime ji neturi jokio aprėžto pavidalo, pasirodydama tik simboliniais vaizdais: tai balandžiu (plg. *Jn 1, 32*), tai ugnies liežuviu (plg. *Apd 2, 3*), tai vėjo ūžimu (plg. *Apd 2, 2*), tai šešėliu (plg. *Lk 1, 35*). Kiekvienu tačiau atveju ji reiškia jėgą, Galybę ir Veikimą. Kristus naują žmonijos istoriją savo atpirkimu pradėjo; jis ją pastarąja savo ištarme ir užskleis. Tačiau šiuos ilgus amžius tarp Kristaus įžengimo į dangų ir antrojo jo atėjimo veda Šv. Dvasia. Istorija skuba prie Kristaus kaip Teisėjo sosto Šv. Dvasios galia:

adesse festinant tempora.

---

[1] Plg. Handbuch der Liturgiewissenschaft / hrsgb. von Martimort A. G. ir kt.— Freiburg / Br., 1963.— T. I.— P. 431.

SUDARYTOJO PASTABOS

Šiame A. Maceinos „Raštų" tome spausdinama teologinių studijų trilogija yra tiesiogiai susijusi su trečiame tome išspausdinta jo filosofine trilogija „Cor inquientum". Pastarojoje išanalizavęs neigiamą (bedievišką) žmogaus santykį su Dievu, A. Maceina parašė teologinių knygų ciklą, vaizduojantį teigiamą (religinį) žmogaus santykį su Dievu per šventojo Pranciškaus Asyžiečio gyvenimą, Marijos — Kristaus gimdytojos — asmenybę ir paties Kristaus paveikslą.

Pirmoji trilogijos knyga „Saulės giesmė" pirmą kartą buvo išleista 1954 m. Niujorke (fotografuotiniu būdu pakartota Lietuvoje 1991 m. „Katalikų pasaulio" leidyklos), „Didžioji padėjėja" išleista 1958 m. Putname (JAV), o „Dievo avinėlis" — 1966 m. taip pat Putname.

Rengiant šių knygų naują leidimą A. Maceinos „Raštuose" jų kalba iš esmės nebuvo redaguojama, išskyrus rašybos, skyrybos bei korektūros klaidų taisymus pagal dabartinės lietuvių kalbos normų reikalavimus. Taip pat mėginta suvienodinti tikrinių vardų bei bibliografinių nuorodų rašybą, o leksinių ir gramatinių taisymų vengta.

LOTYNIŠKŲ ŽODŽIŲ IR POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

Ad limina apostolorum — prie apaštalų slenksčio, t. y. į Romą kaip katalikybės centrą, prie popiežiaus sosto
Adesse festinant tempora — laikai skuba ateiti

Fiat — tebūnie

Immaculata — nesuteptoji, skaisčioji
Indulgentia de terra sancta — šventosios žemės atleidimas

Mater dolorosa — sopulingoji motina
Mater misericordiae — gailestingoji motina

Nec aliter quam dicendo facis — darai ne kitaip, kaip tik sakydamas

Piae congregationes — tikinčiųjų brolijos

Spiritus creator — kuriančioji dvasia
Spiritus paraclitus — atperkančioji dvasia
Spiritus sanctificator — pašventčiančioji, laiminančioji dvasia
Sursum corda — aukštyn širdis

VARDŲ RODYKLĖ

Aaronas 315, 407, 601, 633
Abdenagas 27
Abelis 132—133, 201
Abijas 407
Abinadabas 320
Abramas, Abraomas 28, 316, 369, 383, 411—412, 417, 433, 512, 520, 602
Achazas 403
Adomas 12, 19, 28—29, 43, 45—46, 52, 147—149, 185, 219, 231, 237, 288, 328, 337, 343, 349—350, 354, 364—365, 376—379, 382—383, 387—388, 390, 396, 407, 411, 416, 418—419, 421, 439, 444, 446, 532, 657
Afroditė 383
Ajschilas 135
Alastruey G. 434
Albertas 478
Albertas Didysis 223
Albrechtas Branderburgietis 469
Aleksandras 485
Aleksandras VII 486
Algirdaitis 474
Algirdas 486
Ambraziejus 75—76, 80, 122—123, 407—408
Aminadabas 369
Andriejus Kretietis 392, 451, 632
Angelas 160, 344
Antanas 7, 33, 225
Antistenas 96
Antonovas S. (Siluanas) 527
Anzelmas Kenterberietis 363
Aramas 369
Archelajas 445
Aristotelis 150, 221—222, 241, 549
Arsenjevas N. 328, 637
Atėnagoras 518
Augustas 618
Augustinas 18, 39, 89, 119—120, 126, 139, 185, 197, 221, 229, 261, 270—271, 309, 311, 363, 398, 422, 524, 580, 599, 603, 646—648

Babinauskis 473
Baeda Verenabilis 415
Baltrušaitis J. 318
Bandoriai 478
Barlaamas 526, 548
Bazilijus Didysis 80, 121, 124, 397, 576
Beck H. G. 631
Bednyj D. 576
Beethoven L. van 396
Beliajevas A. 544
Benediktas 101, 125, 229, 267
Benediktas XV 261
Benjaminas 465
Berdiajevas N. 336, 338, 537, 596, 603—604, 608—609, 618, 623
Bernadeta Soubirous 349, 351, 354
Bernanos G. 358, 383
Bernardas 229, 302, 360, 363, 411, 436
Bernardas de Quintavalle 131, 153
Bernardone P. di 68, 71, 114, 195, 223
Biliūnas J. 466
Bonaventūras 10, 20, 130, 160, 223, 363
Boozas 369
Braun 485
Briennes W. de 151—152, 204, 243
Buda 603
Bulgakovas S. 509, 514, 524—525, 544, 547, 549—550, 553, 555, 558—559, 588, 594—595, 597—598, 600, 603, 625, 636

Celano T. 9—10, 12—13, 32, 49, 68, 204—205, 225, 266, 283, 300—301, 306, 309, 323, 341, 434
Cepran J. 10
Chrapovickis A. 544
Colonna J. 9
Congar Y. M. J. 265, 459
Crusi M. 527
Cullmann O. 616—617
Cuthbert P.-Wildlöcher J. 9

Dambrauskas-Jakštas A. 17
Danielius 74, 403, 505
Dante A. 383
Dillisberger J. 419, 421, 428
Diogenas 96
Diogenetas 568
Dionisas 622
Dionisijas Kartūzietis 389
Dionyzas 558
Domininkas 223, 329—331, 356—357, 363
Dostojevskis F. 30, 168, 252, 255, 357, 430, 439, 569—570, 572—574, 607—608
Dovydas 67, 250—251, 299, 320, 369, 383, 397, 406, 410—411, 510, 566
Duns Scotus 230, 359
Dzeusas 135, 572

Efraimas 360, 387, 396

Egidijus 160, 183
Einstein A. 506
Elijas 180, 225, 290, 323, 333, 383, 403, 419, 503, 517, 527, 529, 539—540
Elkana 367
Elžbieta 28, 289—291, 294, 361—362, 366, 368, 370—371, 382, 384, 395—396, 407—408, 504, 508
Emanuelis 387, 403
Emmerich K. 543
Enėjas 192
Ernas V. 536
Erodas 418, 445, 505, 536, 615
Esromas 369
Ezechielis 505

Facchinetti V. 9
Faras 369
Fatima 355, 362, 428
Favarone di Offreduccio 205
Filaretas 585—587
Fiodorovas N. 638
Fioretti 10, 13, 27, 31, 42, 157, 161, 172, 283, 323, 325
Florenskis P. 550, 587
Florijonas 488
Florovskis G. 585, 615—617, 637—638
Fonvisin 607
Fortūnatas Venancijus 566
Francesco — *žr.* Pranciškus Asyžietis
Frankas S. 571, 598
Friedrich A. 476, 478—479
Frings J. 427

Gabrielius 289, 361, 405—406, 408, 504
Gajus 276
Gandis 603
Gedgaudas P. 479
Gelazijus 655
Germanas Konstantinopolietis 353, 392, 451
Gertrūda von le Fort 411
Gerulis J. 470
Giacoma di Settesoli 205—206
Giedraitis M. 469, 481
Gilson E. 222
Goethe J. W. 137, 209, 232, 236, 430
Gogolis N. 629
Goštautas A. 485
Gratianas Frangipani 206
Grigalius Teologas 124
Grunewald M. 508
Guardini R. 25, 497, 537

Hefaistas 135
Hegel G. W. F. 239
Heidegger M. 13, 22
Helis 368

Henochas 132—133
Heraklitas 620
Herder J. G. 187
Hiparchija 96
Hirschmann H. 459
Hohenberg 485
Homeras 141, 213
Honorijus III 178, 258, 266
Hugolinas 266

Ieva 21, 43, 149, 204, 210, 219, 234—236, 288, 343, 349—350, 354, 363, 378—385, 388—390, 394—396, 407, 409, 413, 421, 423, 433
Ignotas Kankinys 363, 480
Yla St. 351
Ildefonsas 363
Inocentas III 151, 159, 172, 179, 206, 245, 464
Ireniejus 363
Izaijas 194, 198, 403—404, 504—505, 508
Izaokas 369
Izidorius 482—483, 488

Jabelis 132—133
Jacopone da Todi 230, 364—365
Jahvė 525, 647
Jaknavičius J. 483, 488
Jeremijas 403, 419, 505, 601
Jeremijas II 627, 629
Jeronimas 204
Jesė 369
Jetras 249
Jėzus Kristus 9—10, 12—15, 20, 22, 25—26, 28—29, 31—42, 47—48, 50, 55—56, 61, 64—65, 67—68, 70, 73—77, 83—87, 90—92, 96, 98, 100—102, 105, 108—110, 115—116, 118—121, 126, 129, 135—137, 143—144, 152, 154—155, 157—158, 167—170, 172—174, 177, 181, 188—189, 190—195, 197—198, 200—203, 205—220, 225, 227—228, 238, 241, 244—247, 249—254, 257, 259—269, 270—279, 282—283, 285—286, 288—290, 292—301, 304, 307, 309, 312—315, 317—319, 321—333, 336—343, 350, 355—359, 362—364, 369—370, 377, 382, 384—385, 388—395, 398, 402, 406, 409—430, 432—440, 442—450, 453—458, 460—462, 472, 480, 483—484, 495—500, 502—540, 543—548, 551, 553—562, 564—590, 594—630, 632—640, 645—646, 648, 650—659
Jėzus Sirachas 352
Jobas 21, 199, 431—434
Jobedas 369
Joergensen J. 9—10, 19, 49—51, 73—74, 76, 105, 130—131, 154, 156, 171, 175—177, 180, 183, 188, 194, 211, 223, 226, 229, 244, 267, 275, 277, 282, 284, 286, 299—300, 302, 304, 307, 310, 313, 324, 344
Jogaila 472, 474
Jokūbas 67, 158, 247, 367, 369, 371, 383, 406, 409, 433, 470, 517, 522, 602, 607—608
Jona 29, 178
Jonas Chrizostomas 74, 78, 80, 121—122, 124, 178, 328, 630, 636
Jonas Damaskietis 353, 392, 451, 632

Jonas Evangelistas 508
Jonas Kazimieras 487
Jonas Krikštytojas 28, 92, 158, 170, 188, 191, 221, 223, 290—295, 316, 382—383, 385, 388, 403, 407—408, 419—420, 425—428, 435, 438—439, 442, 455, 457—458, 460—461, 468, 488, 497, 502—509, 511—515, 517—519, 522, 564, 567—568, 599, 602, 608, 619, 635, 637—639, 650, 652
Jonas Nepomūkas 488
Jordanas 130
Jozuė 432
Jubalis 133
Judas 181, 202, 289, 326, 369, 574—577, 652
Judita 315, 403, 423
Juozapas 29, 361, 369—370, 404, 418, 446, 457, 483, 502, 510—511, 513—514, 589
Juozapas Himnografas 632
Juras P. M. 7, 351, 496, 498, 500
Jurgis 223, 470, 488
Justinas Kankinys 363, 518

Kabasilas M. 392—394, 406—407, 514, 579—586, 597, 604
Kainas 55, 132—135, 137, 201—202
Kajafas 369
Kairiūkštytė-Jaciniené H. 486
Kalikstas Ksantopulas 632
Kalikstas III 516
Kalvinas J. 468
Karolis 227
Karrer O. 10, 171, 179, 314, 344
Karsavinas L. 559, 617—618
Kartaševas A. 618, 640
Kasija 632
Kazimieras 469, 473, 478, 481, 486—487
Kefas 29
Kęstutaitis 474
Kibelė 383, 402
Kierkegaard S. 255
Kirilas Aleksandrietis 80, 413, 437
Kiška S. 484
Klages L. 58
Klara 105, 160, 174, 183, 205—206, 246, 287
Klemensas Aleksandrietis 363, 497
Klemensas XII 483
Klos J. 476—477, 485
Kolumbas K. 79
Komodas Lucijus Aurelijus 518
Končius I. 488
Konstantinas 331
Kotryna 480
Kratas 96
Krispas 276

Lamekas 55
Laurencijus 76
Leonas 23, 131, 282—283, 287, 301—302, 304, 308, 325, 335, 344

Leonas XIII 80, 371
Lermontovas M. 298, 650
Levis 418
Lille A. de 238
Linné C. 647
Liucidas 131
Loskis N. 516
Loskis V. 516, 522, 539
Lotas 53
Lukas 420, 508
Lutheris M. 464, 468
Lvovskis 563

Magdalietė — *žr.* Marija Magdalietė
Maironis 464, 479
Malachijas 504—505
Marcel G. 138—139
Marija 17, 21, 24, 28, 29, 40—41, 67, 87, 158, 188, 193, 203—206, 210, 216—218, 222, 240, 244, 270, 274, 289—290, 292, 294, 315, 329—331, 347, 349—351, 353—372, 375, 377, 380—385, 387—400, 402—430, 433—440, 442—461, 464—469, 471—472, 474—484, 486—489, 498, 503, 508—511, 513—514, 518, 537, 547, 562, 579, 605, 650
Marija Klopienė 420
Marija Magdalietė 181, 211, 420, 576
Markas Aurelijus Antoninas 518
Masseo 31, 131, 160, 172—173
Matas 324, 420
Matilda 451, 455
Mauriac F. 497—498
Mažvydas M. 468—471, 479
Melchizedekas 633
Meraris 423
Metrofanas 523
Micholė 320
Mickevičius A. 197
Mykolaitis V.-Putinas 571
Mykolas 41, 158, 482
Mindaugas 464, 472
Mirjam 359, 370, 372, 447—448, 510
Misachas 27
Modestas 451
Morkus 420
Morta 206, 216, 222
Motiejus 652
Mozė 84, 212, 249, 251, 291, 311, 315, 323, 333, 383, 421, 517—518, 520—521, 525—527, 529, 539—540, 547, 581, 599, 601
Muravjovas M. 465, 486

Naasonas 369
Nabuchodonosaras 27, 53, 74
Narbutas T. 486
Narcizas 605—606
Natanaelis 435, 547
Natanas 250—251

Nepliujevas N. 557
Nestorijus 363, 413—414
Nietzsche F. 8, 26, 169, 233, 281, 580, 621
Nikodemas 483
Nikolajus 630
Nojus 383, 433
Novalis 47, 399

Obededomas 320
Odisėjas 141, 213
Olivaras 227
Olofernas 315
Ona 366—368, 403, 418, 469—470, 482
Origenas 363, 620, 622
Orlandas 41
Osiander L. 627

Pacas K. Z. 480, 486
Palamas G. 526, 547—548
Paleologas Manuilas II 475, 477
Papini G. 497—498
Pascal B. 66, 603
Paulius 17, 25—26, 33, 37, 39, 43, 46, 48, 55, 57, 63, 85, 91, 93, 138, 152, 158, 172—174, 193, 197, 208, 214, 224, 238, 250—251, 256, 276—277, 293, 296, 321, 323, 328, 358, 422, 454—455, 546, 549, 556, 577, 579, 583, 588, 599—601, 603, 605—606, 615, 618, 633—634
Paulius Simonas 103—104
Pelagijus 372
Penelopė 141, 213
Penina 367
Penkauskas Pr. 472
Petras 29, 32, 34, 70, 113, 158, 173, 181, 191—192, 268, 275—277, 326, 364, 368—369, 419—420, 425, 432—433, 480, 517, 522, 526—529, 540, 561, 573, 653
Petras Damianis 363, 384
Pica 68
Picard M. 165
Pietro Stacia 225, 229
Pietro dei Cattani 74, 77, 104, 159, 225
Pijus IX 354
Pijus X 383, 389, 426, 436, 458
Pijus XI 12, 14—15, 21, 57, 79—80, 94, 96, 154, 209, 245—246, 256, 263, 275, 307, 321—323, 338, 350, 485
Pijus XII 82, 261—262, 272, 280, 354—355, 421—422, 426, 428, 445
Pilypas 419, 547
Pilotas — *žr.* Poncijus Pilotas
Platonas 221—222, 241, 518—519, 603, 620, 648
Plichta J. 475
Poncijus Pilotas 332, 338, 536, 634
Pranciškus Asyžietis 5, 7—10, 12—15, 18—22, 26—33, 35, 41—51, 58—61, 63—78, 82, 94—96, 100—106, 109—118, 123—124, 127—131, 143—144, 147, 149—157, 159—162, 166—167, 169—177, 179—183, 188, 194—196, 200—206, 211—212, 216, 219—220, 223—231,

240—241, 243—246, 253, 256—263, 266—268, 270—275, 277—287, 294—302, 304—316, 318—325, 329—336, 338—344, 356—357, 455, 498, 603
Pranciškus Salezietis 451, 456
Prometėjas 134—135, 141, 498, 572
Publijus 192
Purickis J. 468, 470
Putinas — *žr.* Mykolaitis V.-Putinas

Raaba 369
Radvila Našlaitėlis 481
Radvilaitė B. 485
Rafaelis 122
Remer J. 485
Riccieri 228
Riessler P. 351
Rilke R. M. 14, 41, 46, 216, 304
Rolandas 227
Romanos 364—365, 632
Rops D. 498
Rose K. 586
Rousseau J. J. 15, 78
Rozanovas V. 614
Rufinas 131, 160—161
Ruta 369, 460
Rutha 216

Sabatier P. 9
Sakyamuni 176
Saliamonas 14, 97, 212—213, 251—252, 267
Salmonas 369
Samuelis 366—368
Sapiegos 473, 480
Saulius 39, 320
Scheler M. 102
Schnürer G. 9
Serafimas 630
Sidrachas 27
Sieczka T. 485—486
Silvestras 160
Simeonas 395, 406, 416, 418, 420, 428, 444, 452, 534, 560
Simonas 29, 432
Simonas Kirėnietis 190, 544
Skovoroda G. 519, 605—606
Skrudlik M. 485
Skvireckas J. 487
Sofija 19, 372
Sokratas 96, 603
Solovjovas V. 297, 330, 523—524, 538, 561, 608—609, 611—613, 624
Sruoga B. 255
Stadtmüller G. 557
Storr R. 351
Stragorodskis S. 544
Suhard E. 263, 528

Sulamita 212—213, 363, 371, 384
Svetlovas P. 544

Salkauskis St. 625
Sirvydas K. 483
Srubauskis P. 483

Tabita 192
Tacitas 211
Tamara 369
Tekla 632
Teodoras Studitas 392, 451
Teofanas 632
Teresė 430, 480, 486
Thode H. 9
Tyciak J. 499
Tiberijus 618
Tiškevičius A. 484
Tiškevičius E. 483
Tiškevičius J. 482, 484
Tobijas 53, 122
Toynbee A. D. 546
Tomas 274
Tomas Akvinietis 54, 69, 223, 359, 409, 524, 562, 569, 585, 653
Tomas Kempietis 577, 579—580
Trubeckojus E. 570, 622
Tubalkainas 133

Urbonas VIII 482—484
Uspenskis L. 523

Vainius B. 478
Vaišnoras J. 351
Valančius M. 471, 473, 478—479, 484
Valavičius E. 478
Valdes P. 177, 268, 285
Vasylius A. 475
Vaza V. 478, 483
Vaza Z. 483
Verchovskis S. 567, 588
Vergilijus 30, 289
Vytautas Didysis 248, 466, 468, 472—478
Vitry J. de 73
Vizgirdaičiai 478

Wust P. 97

Zacharijas 28, 290, 301, 368, 396, 407—408, 432, 504, 508
Zara 369
Zaratustra 169, 281, 621
Zebedėjus 526
Zenkovskis V. 586—587

Žemyna 383
Žygimantas Augustas 485

TURINYS

SAULĖS GIESMĖ

Pratarties vietoje 7

Pirmas skyrius. SVENTASIS PRANCIŠKUS GAMTOJE 12

I. GAMTOS PERGYVENIMAS 12

1. Šv. Pranciškaus meilė gamtai 12
2. Krikščioniškasis gamtos pergyvenimas 15
3. Gamta kaip simbolis 18
4. Likimo bendrumas su gamta 22
5. Gamtos prasmės atskleidimas 26

II. GAMTOS VALDYMAS 30

1. Kregždžių nutildymas 30
2. Tikėjimas kaip pirmasis būdas gamtai valdyti 33
3. Tikėjimo kilimas iš Krikšto 36
4. Tikėjimas kaip Dievo ir žmogaus sutartinė 39
5. Darbas kaip antrasis būdas gamtai valdyti 42

III. SANTYKIAI SU KŪNU 47

1. Priešgyniškas šv. Pranciškaus nusistatymas kūno atžvilgiu 47
2. Kūnas kaip dvasios prasmuo 51
3. Kūno pastangos virsti savarankišku 54
4. Kūno apvaldymas kaip kūno idealo vykdymas 58
5. Šv. Pranciškus kaip individualinės askezės skelbėjas 63

Antras skyrius. SVENTASIS PRANCIŠKUS IR TURTAS 67

I. NUSISTATYMAS TURTO ATŽVILGIU 67

1. Šv. Pranciškaus gimimo legendos prasmė 67
2. Apsisprendimas už neturtą 70
3. Bendruomeninis pranciškonų neturtas 73
4. Turtas kaip žmogaus valdoviškumo ir jo asmeniškumo išraiška 79
5. Turtas kaip priešginybė Dievo Karalystei 83
6. Turto vieta žmogaus egzistencijoje 87
7. Turto šiapusiškumas 91

II. NETURTO PRASMĖ 95

1. Neturtas kaip nesirūpinimas rytdiena 95
2. Šv. Pranciškaus pasitikėjimas Dievo Apvaizda 100
3. Bendruomeninis pasitikėjimas Dievu pranciškonų vienuolijoje 103
4. Pinigo neigimas ir jo prasmė 106

III. ELGETAVIMAS 111
1. Elgetavimas kaip žemiškojo apsirūpinimo forma 111
2. Elgeta kaip metafizinio žmogaus neturto liudytojas 115
3. Selpėjas kaip dieviškosios Apvaizdos vykdytojas 119
4. Išmalda kaip daiktų sakrališkumo atskleidėja 123
5. Sakralinis elgetavimo pobūdis 127

IV. NAMŲ BAIMĖ 129
1. Šv. Pranciškus kaip benamis keleivis 129
2. Prometėjinė namų kilmė 132
3. Žmogaus keleiviškumas kaip metafizinis jo apsprendimas 137
4. Namai kaip keleiviškumo neigimas 140

Trečias skyrius. ŠVENTASIS PRANCIŠKUS TARP ŽMONIŲ .. 147

I. GYVENIMAS BENDRUOMENĖJE 147
1. Žmogaus apsprendimas būti drauge 147
2. Šv. Pranciškus kaip bendruomenės žmogus 151
3. Šv. Pranciškaus atsiskleidimas kitiems 155
4. Bendruomenės ir vienatvės įtampa 159
5. Kūnas kaip mūsų vienutė 162

II. NUSIŽEMINIMAS 167
1. Žmogaus nusilenkimas žmogui 167
2. Menkystės jausmas šv. Pranciškuje 170
3. Šv. Pranciškaus klusnumas ir nekritika 175
4. Šv. Pranciškaus pagarba nusidėjėliams 180
5. Nusižeminimas kaip būties tiesa 183
6. Krikščioniškoji žmogaus didybė 187

III. TARNYBA LIGONIAMS 189
1. Tarnyba ligoniams kaip Krikščionybės funkcija 189
2. Šv. Pranciškaus tarnavimas sergantiesiems 194
3. Liga kaip nuodėmės prasiveržimas kūne 196
4. Tarnyba ligoniams kaip atpirkimo plėtimas gyvybės srityje 200

IV. MOTERS PERGYVENIMAS 203
1. Šv. Pranciškaus nusistatymas moters atžvilgiu 203
2. Pozityvinė šv. Pranciškaus skaistybė 206
3. Moteris kaip Kristaus sužadėtinė 212
4. Moters heteros persvara mūsų laikais 216

V. KOVA PRIEŠ MOKSLĄ 220
1. Mokslinės nuotaikos atbudimas šv. Pranciškaus laikais .. 220
2. Šv. Pranciškaus nepasitikėjimas mokytaisiais 225
3. Mokslas kaip priemonė pasauliui valdyti 230
4. Pažinimo medžio tragika 234
5. Pažinimo medžio persvara prieš gyvybės medį Vakaruose 237

Ketvirtas skyrius. ŠVENTASIS PRANCIŠKUS SU DIEVU 243

I. BAŽNYČIŲ ATSTATYMAS 243
1. Šv. Pranciškaus pastangos atnaujinti apleistas bažnyčias 243
2. Bažnyčia kaip maldos namai ir kaip Dievo Namai 246
3. Dievo Namų prasmė ir jų reikšmė žmogaus egzistencijai .. 250
4. Bažnyčių apleidimo ir atstatymo prasmė 255

II. APASTALAVIMAS 260
1. Šv. Pranciškus kaip kat. Akcijos globėjas 260
2. Šv. Pranciškaus santykiai su dvasiškiais 263
3. Kunigo ryšys su Kristumi 268
4. Šv. Pranciškus kaip pamokslininkas 272
5. Pamokslas kaip dieviškoji būties interpretacija 275
III. DZIAUGSMAS 281
1. Šv. Pranciškus kaip džiaugsmo šauklys 281
2. Džiaugsmo vykdymas pranciškonų bendruomenėje 284
3. Krikščionybė kaip džiaugsmo religija 288
4. Džiaugsmo vieta krikščioniškoje egzistencijoje 292
5. Niūrumas kaip Babelio liga 296
IV. MALDA 299
1. Šv. Pranciškaus maldos savybės 299
2. Malda kaip žmogaus kūriniškumo išpažinimas 302
3. Šv. Pranciškus kaip malda būtimi (oratio factus) 306
4. Garbinimas kaip pagrindinė šv. Pranciškaus malda 309
5. Garbinimo esmė 314
6. Garbinimas kaip egzistencinė funkcija 319
V. KANCIA IR MIRTIS 321
1. Šv. Pranciškus kaip kenčiančiojo Kristaus paveikslas 321
2. Triumfuojančiojo Kristaus persvara Rytų Bažnyčioje ir pirmaisiais amžiais 325
3. Šv. Pranciškaus posūkis į kenčiantįjį Kristų 329
4. Skaistinančioji kančios veikmė šv. Pranciškaus gyvenime .. 333
5. Šv. Pranciškaus mirties prasmingumas 339

DIDZIOJI PADĖJĖJA

Autoriaus žodis 349
I. MARIJOS APMĄSTYMAS 353
1. Marijos amžius 353
2. Marija kaip paslaptis 358
3. Keliai į Mariją 361
4. Marijos savisąmonė 366
5. Liturgijos žvilgis į Mariją 369
II. MARIJOS APREISKIMAS 375
1. Moters vaidmuo buvime 375
2. Marija kaip dieviškasis pažadas 377
3. Marija kaip bendrininkė išganyme 380
4. Marija kaip žmonijos lūkestis 382
III. MARIJOS SUKŪRIMAS 387
1. Marija kaip nauja pradžia 387
2. Nekaltas Pradėjimas kaip atpirkimas 389
3. Nekaltasis Pradėjimas kaip džiaugsmas ir grožis 395
IV. MARIJOS MOTINYSTĖ 402
1. Nekaltybės įžadas 402
2. Marijos „tebūnie" reikšmė 405
3. Dievo Motinos didybė 409

V. MARIJOS AUKA 415
1. Auka šventykloje 415
2. Auka Kalvarijos kalne 419
3. Visuotinė Marijos Motinystė 424
VI. MARIJOS UŽTARIMAS 430
1. „Brolių skundėjo" vaidmuo 430
2. Vestuvės Galilėjos Kanoje 434
VII. MARIJOS PERKEITIMAS 442
1. Perkeitimo reikalas Marijos būtyje 442
2. Marijos dangun paėmimas 446
3. Marijos mirties klausimas 450
4. Saulėtoji Moteris 456
VIII. MARIJOS GARBINIMAS LIETUVOJE 464
1. Marijos kulto reikšmė Lietuvai 464
2. Marijos garbinimas Lietuvoje 468
a. Saltinių atsitiktinumas ir jų priešingumas (brolijos Marijos garbei ir Martyno Mažvydo lajškai Prūsų hercogui) 468
b. Vytauto Didžiojo ir Jogailos bažnyčios Šv. Marijos garbei 472
c. Seniausiųjų Šv. Marijos stebuklingųjų paveikslų istorija 476
3. Švč. Mergelės kulto suklestėjimas Lietuvoje 480
a. Bendra Lietuvos religinio gyvenimo charakteristika 17—18 amž. 480
b. Šv. Marijos kulto paplitimas liaudyje 482
c. Naujos šventovės ir jų stebuklingieji Šv. Marijos paveikslai 484
4. Baigiamosios pastabos — Lietuvos pasiaukojimas Šv. Marijai 487

DIEVO AVINĖLIS

Pratartis 497

Įvadas. STAI DIEVO AVINĖLIS 502
1. Kristaus parodymas 503
2. Kristaus įvedimas į istoriją 508

Pirmas skyrius. PERKEISTASIS KRISTUS 516
1. Persikeitimas kaip nauja pradžia 517
2. Kristus Šv. Trejybėje 523
3. Kristus žmonijoje 527
4. Dieviškumo pirmenybė Kristuje 534

Antras skyrius. NUSIŽEMINUSIS KRISTUS 543
1. Tarno pavidalas Kristuje 546
2. Kryžiaus pergyvenimas 556
3. Meilė Kristui 566
4. Gyvenimas Kristuje 577

Trečias skyrius. VIESPATAUJANTYSIS KRISTUS 594
1. Kristus kaip žmogaus pirmavaizdis 596
2. Kristus kaip gyvenimo mastas 606
3. Kristus kaip istorijos Dievas 615
4. Kristus kaip Amžinasis Kunigas 625

Užbaiga. PJŪTIES VIEŠPATS 645
1. Spiritus Creator 646
2. Spiritus Paraclitus 650
3. Spiritus Sanctificator 656
Sudarytojo pastabos 660
Lotyniškų žodžių ir posakių žodynėlis 661
Vardų rodyklė 662

Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"
Antanas Maceina
RAŠTAI, t. 4
Redaktorė *Rima Dulkinienė*
Dailininkas *Sigitas Sniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Korektorės: Irena Čupalienė, Aleksandra Gobienė
SL 255. 1994 10 11. 42,26 apsk. leidyb. l.
Tiražas 2000 egz. Užsakymas 222. Išleido „Minties" leidykla, Z. Sierakausko 15, 2600 Vilnius. Spaudė Poligrafinių paslaugų įmonė, Strazdelio 1.
Kaina sutartinė.

Maceina A.

Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1990— .— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo: LFP).

T. 4: Teolog.-filosof. studijos / Sudarė A. Rybelis.— 1994.— 675 p.: portr.— Bibliogr. skyrių gale.— Vardų r-klė p. 662—670.— ISBN 5-417-00568-1.

Ketvirtajame A. Maceinos raštų tome skelbiamos teologinės-filosofinės studijos: „Saulės giesmė", „Didžioji padėjėja" ir „Dievo avinėlis". Jos yra tiesiogiai susijusios su trečiame tome išspausdinta filosofine trilogija „Cor inquientum". Šiose studijose vaizduojamas teigiamas žmogaus santykis su Dievu per šventojo Pranciškaus Asyžiečio gyvenimą, Marijos asmenybę ir Kristaus paveikslą.

UDK 1